B. SPINOZA

250 ANI DELA MOARTE

SOCIETATEA ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

BUCUREŞTI
1930

VOLUMUL XII (SERIA NOUĂ)

REVISTA
DE
FILOSOFIE

Director
Profesor C. RĂDULESCU-MOTRU

B. SPINOZA

250 ANI DELA MOARTE

FILOSOFIA LUI SPINOZA *de Dr. I. BRUCĂR*

B. SPINOZA: ETICA,
traducere din limba latină *de Prof. S. KATZ*

1930

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREŞTI

DIN ACEASTĂ LUCRARE S'AU TIPĂRIT:

50 DE EXEMPLARE PE HÂRTIE DE DOCUMENT, NUMEROTATE DELA 1—50;

250 DE EXEMPLARE PE HÂRTIE JAPONEZĂ, NUMEROTATE DELA 50—300;

700 DE EXEMPLARE PE HÂRTIE VELINĂ FINĂ.

TIPOGRAFIA „BUCOVINA" I. E. TOROUŢIU, BUCUREŞTI

Societatea Română de Filosofie *publică lucrarea de față, care formează volumul al XII-lea din colecția „Revistei de Filosofie". Ea este închinată comemorării a două veacuri și jumătate dela moartea lui Baruch de Spinoza și cuprinde un desvoltat studiu asupra filosofiei marelui gânditor, precum și traducerea pentru prima oară în românește a operei lui fundamentale,* Etica.

Dacă lucrarea ce prezentăm nu corespunde planului anunțat, aceasta se datorește greutăților materiale, pe care nu le-am putut birui în totul. Am preferat să dăm în românește Etica, fiind convinși că acest lucru este de un folos cu mult mai mare pentru mișcarea noastră filosofică. Gândirea lui Spinoza cuprinsă în Etica este, prin profunzimea și vastitatea ei, nu numai indispensabilă pentru cine vrea să cunoască istoria filosofiei, dar ea este necesară și pentru oricine dorește să-și disciplineze mintea.

De buna primire a volumului de față de către publicul cititor, depinde editarea și a altor traduceri și lucrări originale.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE


ISPAS
B de Spinoza

I. BRUCĂR:

FILOSOFIA LUI SPINOZA

Non praesumo, me optimam invenisse philosophiam; sed veram me intelligere scio.

SPINOZA

Prefață

Lucrarea de față este rezultatul unei munci de câțiva ani, pornită din convingerea valorii deosebite a filosofiei lui Spinoza pentru cugetarea filosofică îndeobşte.

Se cuvine însă să stabilesc dela început un lucru şi anume că filosofia lui Spinoza nu poate fi despărțită de omul care a făurit-o. De aceia viața lui Spinoza cât şi opera sa, trebuesc studiate împreună.

Poate că în mintea unora, aceasta ar părea de prisos, fiindcă operile filosofice, când sunt valabile, trăesc chiar dacă nu am cunoaşte nimic din viața acelora care le-au creat. Dacă ne gândim că descrierea vieței marilor oameni, alunecă uneori luând o înfățișare vulgară, anecdotică, — fără ca prin aceasta să se aducă vre-o posibilitate de înțelegere mai deplină a activităței lor creatoare, atunci această raportare a vieții filosofului la sistemul lui de gândire, devine şi mai inutilă. Strict obiectiv se poate afirma că pe noi nu ne interesează viața filosofului, ci gândirea lui. Iar această gândire, dacă într'adevăr are o valoare excepțională, trăeşte deapururi şi fără cunoaşterea vieței filosofului. Aşa, ne este aproape indiferent dacă filosoful Kant a scris sau nu „Critica rațiunei pure", iar cunoaşterea vieței lui nu adaugă nimic la posibilitățile noastre de a pătrunde şi înțelege această filosofie. Cum poate nu ne interesează faptul că Spinoza a scris „Etica", — ci numai că această carte prin cuprinsul ei, este un produs spiritual excepțional.

Cu toate acestea, pentru filosoful Spinoza, lucrurile stau altfel. Dacă aşi admite că viața cuiva explică opera şi dacă acesta e cazul, fie şi până la un punct pentru Spinoza, — mărturisesc că aşi fi renunțat să prezint mai mult sau mai puțin critic conținutul filosofiei spinoziene, raportându-l la viața filosofului. Este însă ciudat următo-

rul fapt. La Spinoza nu viaţa a creiat „Etica", ci „Etica" a creiat viaţa celui mai sfânt dintre oameni, după Christ. Deaceia, explicând filosofia lui Spinoza, am făcut incursiuni în însăşi viaţa lui, ştiind bine că numai în felul acesta aşi putea să tălmăcesc profunda lui gândire.

*
* *

In urma binevoitoarelor sfaturi ale d-lui prof. P. P. Negulescu, planul iniţial al lucrării a suferit modificări, iar unele idei au primit o desvoltare mai amplă.

Deaceia, nu pot încheia aceste rânduri, fără să-mi exprim adânca recunoştinţă ce i-o păstrez.

Totodată sunt dator să aduc mulţumirile mele prietenului meu N. Bagdasar, pentru munca depusă alături de mine, la colaţionarea textelor latine şi a celorlalte citate.

Nu mai puţin mulţumesc d-lui prof. C. Rădulescu-Motru pentru că a binevoit să publice această lucrare în editura Societăţii Române de Filosofie.

Bucureşti, 4 Ianuarie 1930.

Dr. I. Brucăr

CAP. I

PERSONALITATEA LUI SPINOZA

Studiul personalităţei lui Spinoza trebuie fixat în cadrul larg al cercetărilor asupra personalităţei în genere şi al celei evreeşti. Numai în felul acesta ne putem explica, dece Spinoza a fost nu numai un geniu dar şi un profet. Dece a fost un sfânt. Dece Spinoza a fost atât de greu acceptat nu numai de contemporani, dar şi de învăţaţii, cari mai târziu i-au cercetat lucrările, şi a fost, şi continuă să fie blestemat şi astăzi de către unii, iar de către alţii să fie binecuvântat.

Studiul personalităţei în genere este cu deosebire interesant mai ales sub raportul etic şi formează pentru mintea aceluia care e preocupat de problema valorilor omeneşti, un punct de convergenţă al cercetărilor lui.

Şi punctul de vedere al apariţiei personalităţei este o chestiune ce poate lua mari proporţii, dacă am voi să mergem până în adâncul cunoaşterei celulei omeneşti şi a legilor eredităţei, sau dacă ne-am opri asupra desvoltărei filo- şi ontogenice a sufletului omenesc, sau asupra psihologiei popoarelor, sau în sfârşit dacă am voi să explicăm prin determinanţi sociali această apariţie.

Pentru mine însă, personalitatea omenească este o existenţă ce ni se prezintă ca întruchiparea armonică a unor mari însuşiri sufleteşti, cu posibilităţi de a crea valori culturale sau etice.

Carlyle consideră că personalitatea, e un erou. El nu vorbeşte numai despre eroul creator de valori spirituale sau etice, dar şi de eroul om politic sau militar (Napoleon), adică despre oamenii de acţiune cari stăpânesc epocile şi vremurile, nu atât prin însuşiri de



natură sufletească, ci mai mult prin forța lor. Nici aceste personalități, firește, nu trebuiesc neglijate. Ele pot fi pentru noi, prin însăși dinamica sufletului lor, excepționale. Este însă cu deosebire evident că acest caracter nu-l pot avea în toată puritatea lui, decât personalitățile cari întruchipează mari însușiri sufletești și sunt capabile virtual de a crea valori culturale neobișnuite.

Personalitatea considerată ca excepție corespunde și unei constatări de fapt și unei anume culturi. Este clar că adevărul nou etic sau cultural găsit de personalitate, apare conștiinței sociale ca un paradox pe care această conștiință îl va respinge mai întâi, pentru ca apoi să-l adopte.

Tot atât de clară este apoi și constatarea că numai în cadrul unei culturi ce a ajuns la apogeul ei, dacă nu la sfârșitul ei, pot să apară astfel de personalități. In aceste culturi, problema fundamentală ce preocupă mintea tuturor și a cugetătorilor mai ales, este problema adevărului considerat ca o posibilitate de cunoaștere experimentală sau contemplativă, — cât și problema adevărului moral, cu corolarul lui de norme de conduită și de încercări de a lămuri divinitatea din noi și din afară de noi. Iar orice rezultat al acestei preocupări ne apare ca un adevăr nou.

Aceasta se verifică atât pentru cultura elină, cu începere din sec. IV înainte de Christ cât și pentru cultura romană decadentă a secolului lui August; și firește se verifică și pentru vremurile noastre preocupate încă din sec. XVII și XVIII cu problema adevărului.

Adevărul nou adus de marile personalități, oricât de paradoxal ar părea, este de cele mai deseori imediat acceptat. Alte ori este târziu acceptat, de multe ori este numai contemplat.

Se întâmplă să fie imediat acceptat, când el este de ordin moral sau religios și răspunde întrebărilor noastre despre divinitate. Personalitatea a găsit adevărul ultim prin revelare. El nu a fost așadar dobândit în urma unor sforțări mintale deosebite, ce au dus la rezultatul științific urmărit, sau la realizarea idealului dorit. Adevărul aci nu a fost urmărit și dobândit, ci a fost dat, a fost văzut prin intuiție, prin o iluminare interioară. Personalitatea în acest caz se numește apostol sau profet. Ea nu-și dovedește adevărul pentru a fi acceptat. Nimbată de o autoritate spirituală, ea îl afirmă numai pen-

tru ca oamenii să-l primească. Drumul adevărului divin şi moral este luminos deschis înaintea ei. Calea ce o are de făcut îi este dinainte arătată. Ceilalţi oameni trebuie s'o urmeze, fără a cerceta adevărul găsit şi fără a analiza temeiurile lui.

Adevărul nou este târziu acceptat, când el este de natură ştiinţifică sau filosofică. Soarta lui Galileu este în mintea tuturora. Aceia a lui Spinoza aşişderea. Adevărul aci este întotdeauna un răspuns la întrebarea: cum e posibilă cunoaşterea noastră? Adevărul nu este unul dat, ci acela la care a ajuns mintea noastră. El este aşadar un adevăr dobândit ce trebuie demonstrat; care nu poate fi primit de ceilalţi oameni fără o aşezare a lui pe temelii logice, raţionale. El este un adevăr ce poate fi prin urmare analizat şi cercetat de mintea noastră, căreia el nu i se poate impune cu o autoritate divină, ci numai prin o putere de argumentare logică şi de convingere raţională. Adevărul creiat şi găsit de personalitatea ştiinţifică sau filosofică, trebuie astfel, pentru a fi acceptat, să fie din nou creat de noi. Drumul parcurs de personalitate pentru a-l afla este un calvar. De aceia viaţa ei ne apare atât de tragică. O astfel de personalitate se numeşte geniu [1]).

Tot aşa se numeşte şi personalitatea literară sau artistică. Adevărurile găsite de ea sunt de multe ori contemplate de noi, fiindcă personalitatea aceasta însăşi le-a dobândit prin cunoaştere contemplativă şi le-a exprimat apoi în opere de artă nemuritoare. Contemplarea adevărului este însă mai uşor dobândită de literaţi, decât recunoaşterea adevărului urmărită de filosofi. De aceia viaţa celor dintâi este mai puţin tragică şi profund turburătoare decât a celora din urmă, deşi uneori şi viaţa literatului-geniu poate atinge înălţimi tragice nebănuite. Aceasta s'ar datora uneori însă, unor cauze de ordin biografic sau anecdotic (ceeace nu ne poate preocupa pe noi).

Se afirmă de unii cărturari, că anume rasse, civilizaţii sau culturi, ar produce anume personalităţi, iar altele ar produce personalităţi de altă categorie. Orientul ar produce pe profeţi. Occidentul, geniile.

Aceasta pare să fie adevărat, dacă ne gândim că toate religiile

1) Sören Kierkegaard: Der Begriff des Auserwählten (Bruner Verlag. Innsbruck, 1926).

ne-au fost date de popoarele orientale şi că obârşia tuturor idealurilor morale ale omenirii, o găsim în Orient. Acelaş lucru dacă ne gândim, că Occidentul n'a dat profeţi, ci numai genii.

Din punctul de vedere al psihologiei raselor, afirmările cărturarilor par a fi mai întemeiate chiar decât dacă se bazează, ca mai sus, pe adevărurile de ordin social-istoric. Ei spun că sufletul orientalului e static, pe când cel al occidentalului este dinamic. Prin aceasta s'ar explica dece Orientul a dat pe profeţi, iar Ocidentul genii. Fiindcă pentru profet adevărul este dat, este revelat, este aşadar static; pentru genii adevărul este dobândit, este rezultatul unei întreprinderi, al unei mişcări mintale făcută pentru obţinerea lui; presupune un drum ce trebuie să-l facă mintea noastră pentru a ajunge până la el; adevărul este aci dinamic, iar personalitatea care apare în cadrul unei culturi sau civilizaţii ce nu cunoaşte adevărul decât astfel, este şi ea dinamică; este geniu.

Unii învăţaţi, fără a trage concluzii cu privire la personalităţile omeneşti, ci voind numai să diferenţieze pe om de om şi culturile lor, afirmă chiar o deosebire tranşantă între omul static, oriental, grec, — şi omul european, occidental, german. Primul, după unii din aceşti învăţaţi [1]) — e omul apolinic, închis, limitat, geometric, având un spaţiu cu trei dimensiuni. Al doilea e omul faustic, nelimitat, infinit, fugă muzicală, contrapunctic, având un spaţiu cu posibilitatea unor dimensiuni numeroase. Orientul a dat pe omul apolinic, Occidentul pe cel faustic. Concluzia pentru noi nu poate fi decât că Orientul l-a dat pe Budha, iar Occidentul pe Goethe.

Nu mă opresc însă asupra chestiunei, — mai ales că ea ar putea duce la aprofundarea laturei biopsihologice şi sociale a personalităţei.

Voesc să mai reamintesc numai că deşi problema diferenţierei asiaticului de occidental preocupă azi pe foarte mulţi învăţaţi, ei nu se opresc totuş la lămuririle acestea. Dimpotrivă, bazaţi pe psihologie, fiecare caută să le nuanţeze şi să le numească altfel.

Intre aceştia e şi scriitorul cu viziuni de profet Martin Buber. Acesta diferenţiază sufletul orientalului (al evreului), de cel al occi-

---

1) Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes (A. H. Beck. München).

dentalului (grec, latin), — prin caracterizarea că primul este dinamic, deci mai sensitiv, iar celalt este sensorial, deci mai mintal, logic [1]).

Nu aşi putea să precizez la ce anume rezultate ştiinţifice, psihologice, ajungem cu aceste clasificări.

Ceeace apare însă evident dintr'însele, este că ele aruncă lumini asupra problemei personalităţei omeneşti şi ne sugerează oarecari asocieri de idei, ce pot duce la punerea problemei în adevăratele ei proporţii.

Arătările cărturarilor cu privire la personalităţile produse de rasse, civilizaţie sau culturi, — nu înlătură însă nimic din cele ce am definit asupra personalităţei omeneşti, în genere.

*
* *

Istoria poporului evreu şi istoria civilizaţiei omeneşti îşi au înscrise în paginile lor, numeroase nume de personalităţi evreeşti. Este de aceia firesc ca şi în ce priveşte această personalitate, să studiem problema din toate punctele de vedere sub care a fost privită până acum chestiunea personalităţei în genere.

Ar urma astfel să discutăm dacă personalitatea evreească poate fi studiată din punctul de vedere al apariţiei ei ca fenomen bio-psiho-sociologic, sau dacă am putea să o definim altfel decum am făcut pentru personalitatea în genere considerată.

Fără a fi necesară vre-o demonstrare sau o amintire de fapte şi nume, mintea noastră concepe personalitatea evreească tot ca pe o întruchipare a unei existenţe omeneşti cu însuşiri sufleteşti armonic desvoltate şi care e capabilă de a crea sinteze noi de forme culturale şi valori morale.

In felul acesta, personalitatea evreească ni se înfăţişează şi ea ca o excepţie, niciodată însă ca un erou şi apare şi ea la sfârşitul unei culturi sau epoci, când mintea contemporanilor e frământată de problema găsirei adevărului moral şi de dorinţa de a lămuri divinitatea. Problemea evreească este atunci profet sau geniu, dar mai ales profet.

Faptul se verifică, dacă ne gândim că profeţii începând dela Isaia şi Esra, până la Nehemia şi Isus, — au apărut tocmai în epoci de răspântie, — când drumul pe care îl lua viaţa şi istoria politică evreească şi a lumei romane trebuia să fie decisiv.

---

1) La voie (Revue juive, ed Gallimard, Paris, 1925).

Ar mai fi în acest caz locul să lămuresc că personalitatea evreească, profetul evreu, a fost mai repede acceptat decât personalitatea geniu. Profetul venea înaintea poporului prezentându-se ca trimes al lui Dumnezeu pe pământ, spre a-i arăta calea cea adevărată. Venea cu autoritatea divină de natură moral-spirituală, pe care sufletele nu mai aveau dece şi cum să-o cerceteze, dacă este sau nu de origină divină.

Aşi mai putea apoi să reamintesc aci că personalităţile evreieşti, — genii, — nu au fost nici ele repede recunoscute fie de evrei, fie de celelalte popoare în mijlocul cărora au apărut. Spinoza a fost înlăturat din sânul propriei lui comunităţi, iar Heine este şi azi repudiat şi contestat de germani. Viaţa lor a fost din acest punct de vedere un calvar.

Revine însă şi aci ca un leit motiv din o fugă de cântec, chestiunea complicată a personalităţei evreieşti, considerată ca un produs al rassei. Trebuie de aceia să ne punem întrebarea: Cum apare această personalitate în cadrul judaismului şi cum apare ea în afară de judaism? Răspunsul ni-l va da lămurirea unui alt concept, — acela al judaismului.

„Inţelegem prin judaism un organon de norme etice şi religioase, pătrunse de ideia unităţei lui Dumnezeu şi de străduinţa noastră de a ne apropia de el prin viaţa noastră morală, echitabilă şi paşnică, în familie, în Stat, faţă de aproapele nostru, şi faţă de străini" [1]). Fiind un organon de norme, — judaismul este tradiţional şi conservator, este dogmatic şi mistic, iar adevărul ce-l cuprinde este dat, revelat lui Abraham, sau lui Moise pe muntele Sinai, sau profeţilor.

De aci ar putea astfel rezulta, că atâta timp cât personalitatea evreiască rămâne în cadrul judaismului, — ea este profet; sau: în afară de judaism, ea trebuie să caute adevărul, să-l dobândească, să-l găsească, să-l supună discuţiei pentru a fi acceptat; este dinamică, trece dincolo de dogme şi anchilozări spirituale, se luptă pentru a cunoaşte şi propăvădui adevărul, este în agonie, pentru a întrebuinţa un termen al spaniolului Miguel de Unamuno: „agonie" în sens de căutare, de luptă, de conflict cu tine însuţi [2]).

1) Hamburger: Realencyclopedie für Bibel und Talmud, cap. Judaism (Vol. II, Neustrelitz, 1875.

2) Miguel de Unamuno: L'agonie du christianisme (ed. Rieder, Paris).

Ar mai fi în acest caz locul să lămuresc că personalitatea evreească, profetul evreu, a fost mai repede acceptat decât personalitatea geniu. Profetul venea înaintea poporului prezentându-se ca trimes al lui Dumnezeu pe pământ, spre a-i arăta calea cea adevărată. Venea cu autoritatea divină de natură moral-spirituală, pe care sufletele nu mai aveau dece şi cum să-o cerceteze, dacă este sau nu de origină divină.

Aşi mai putea apoi să reamintesc aci că personalităţile evreieşti, — genii, — nu au fost nici ele repede recunoscute fie de evrei, fie de celelalte popoare în mijlocul cărora au apărut. Spinoza a fost înlăturat din sânul propriei lui comunităţi, iar Heine este şi azi repudiat şi contestat de germani. Viaţa lor a fost din acest punct de vedere un calvar.

Revine însă şi aci ca un leit motiv din o fugă de cântec, chestiunea complicată a personalităţei evreieşti, considerată ca un produs al rassei. Trebuie de aceia să ne punem întrebarea: Cum apare această personalitate în cadrul judaismului şi cum apare ea în afară de judaism? Răspunsul ni-l va da lămurirea unui alt concept, — acela al judaismului.

„Inţelegem prin judaism un organon de norme etice şi religioase, pătrunse de ideia unităţei lui Dumnezeu şi de străduinţa noastră de a ne apropia de el prin viaţa noastră morală, echitabilă şi paşnică, în familie, în Stat, faţă de aproapele nostru, şi faţă de străini" [1]). Fiind un organon de norme, — judaismul este tradiţional şi conservator, este dogmatic şi mistic, iar adevărul ce-l cuprinde este dat, revelat lui Abraham, sau lui Moise pe muntele Sinai, sau profeţilor.

De aci ar putea astfel rezulta, că atâta timp cât personalitatea evreiască rămâne în cadrul judaismului, — ea este profet; sau: în afară de judaism, ea trebuie să caute adevărul, să-l dobândească, să-l găsească, să-l supună discuţiei pentru a fi acceptat; este dinamică, trece dincolo de dogme şi anchilozări spirituale, se luptă pentru a cunoaşte şi propăvădui adevărul, este în agonie, pentru a întrebuinţa un termen al spaniolului Miguel de Unamuno: „agonie" în sens de căutare, de luptă, de conflict cu tine însuţi [2]).

---

1) Hamburger: Realencyclopedie für Bibel und Talmud, cap. Judaism (Vol. II, Neustrelitz, 1875.

2) Miguel de Unamuno: L'agonie du christianisme (ed. Rieder, Paris).

mari nume de personalități evreești, produse în „împrăștierea" poporului evreu. Când aceste personalități sunt rămase în cadrul judaismului împrăștiat, — ele rămân profeți. Chiar când sunt poeți și preocupările lor par a fi mai puțin religioase, se poate afirma că tânguirile lor sunt ale spiritului profetic, specific evreesc (Iehuda Halevy). Când însă se manifestă în afară de judaism, — ele sunt genii, în vecinica luptă pentru aflarea adevărului pe cale intelectuală, rațională, logică, geometrică dacă e posibil.

Philon-Judeul, deși e apropiat de elenism, este cu toate acestea îmbibat de filosofia religioasă judaică; de aceia învățatul evreu, Israels Abrahams [1]) l-a putut număra printre valorile permanente ale judaismului. Tot astfel ar putea fi amintit și Maimonide. Dar mintea cea mai luminoasă și totuș uneori atât de obscură — Spinoza, — nu poate fi o valoare permanentă a judaismului, ci a omenirei întregi, deși mai răsună în glasul lui liniștit o coardă a profetismului judaic: e însăși denumirea celei mai pure construcțiuni logice a minței lui, cu numele de „Etica". Dece numește Spinoza învățătura sa despre cunoașterea lui Dumnezeu, „Etica"? Nu e în acest fapt o influență formală evreiască, ce urmează a fi găsită în architectonica și geometrica demonstrare a existenței lui Dumnezeu? Sau, e cuvântul „Etica" aruncat așa la întâmplare?

Să notăm apoi în treacăt câteva personalități evreiești, de dincolo de cadrul strâmt și dogmatic, sectar aproape al judaismului: Heinrich Heine, Bergson, Einstein, Freud. Toți aceștia nu sunt numai genii, ci și profeți. Iar K. Marx și Lassalle nu sunt numai genii constructive ce au aflat adevărul pe cale rațională (hegelianism), — dar sunt și profeți.

Menționez însă că aci, în afară de judaism sau de ghetoul spiritual judaic, ce poate exista și în împrăștierea evreilor, — personalitatea evreiască rămâne în cele mai numeroase cazuri, proeminent genială.

* * *

Urmează așadar că Spinoza a fost un geniu și un profet. A fost un sfânt, greu admis de toate conștiințele cari au căutat și încearcă să pătrundă și astăzi încă adâncul înțeles al filosofiei lui. Și nu este exclus ca pentru totdeauna, acest om atât de excepțional, —

---

1) Josef Abrahams: Valeurs permanents du judaisme (ed. Rieder, 1927).

să rămână Maledictus pentru unii şi Benedictus pentru alţii. In felul acesta, tragicul vieţii lui Spinoza continuă şi după moartea lui, neînduplecat.

* * *

Impresionantă în această privinţă este cartea lui Ernst Altkirch „Benedictus und Maledictus" [1]. Lucrarea e constituită, este adevărat, din fragmente, începând dela textul blestemului rabinilor cari l-au excomunicat pe Spinoza din Sinagogă, şi sfârşind nu cu apologia lui Spinoza, dar cu ridicarea lui deasupra lui Kant, până la deificarea îndrăznită de filosoful Constantin Brunner. Intre aceste două extreme ni se perindă însă înaintea ochilor, cinematografic, fragmente din scrisorile admirative ale contemporanilor lui Spinoza, amestecate cu textul interzicerei vânzărei tratatului teologico-politic de către guvernatorul Olandei (1674), cu fragmentul ordonanţei dată de Sinodul din Haga, interzicând tipărirea „Eticei", cu hotărîrile consiliilor bisericei şi universităţei din Leyda, împotriva „operei postume", apărută în 1677, cât şi interzicerea ei de către Statele Olandei şi Westfriesland (1678), şi culminând cu punerea acestei opere în indexul bisericei romane (1679). Fragmentele trec apoi în revistă părerile, nu lipsite de oarecare contradicţii, ale contemporanului lui Spinoza — Leibniz —, cele ale lui Malebranche, ale lui Pierre Bayle din „Dictionnaire historique et critique" (1697). Bayle recunoaşte că Spinoza a fost un om de excelente moravuri, dar consideră că Tratatul teologico-politic este opera unui ateu, iar opera postumă contrară principiilor spiritului nostru. Pierre Bayle a influenţat multă vreme gândirea mulţimei şi chiar a cugetătorilor, cari s'au ocupat cu filosofia lui Spinoza.

Revirimentul în această apreciere, nu s'a produs nici după ce Johann Colerus a publicat opera lui celebră asupra vieţei lui Benedictus de Spinoza (1733). Jacob Brucker, mare istorician al filosofei, catolic, îl numeşte pe Spinoza, atheus systematicus, iar I. Fr. Buddeus, îl acuză de plagiat, încercând să dovedească în „Disertatio philosophica de Spinozismo, ante Spinoza", că începuturile filosofiei

---

1) Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis an Constantin Brunner (ed. F. Meiner, Leipzig, 1904). Vezi şi I. Freudenthal: Spinoza's Leben u. Lehre, cap. Zur Geschichte des Spinozismus (ed. Carl Winter, Heidelberg, 1927).

spinoziene se găsesc la Straton din Lampsacus, la eleaţi, Xenofon şi alţii. Nici Cristian Wolf, nici Kant, nici Moses Mendelsohn, nu l-au admis mai târziu pe Spinoza.

Scriitorul Rudolf Kayser [1]), vorbind într'un studiu apărut cu prilejul comemorării morţii lui Spinoza, — despre Spinoza, Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi şi Moses Mendelsohn, — a găsit cu cale să amintească între altele şi de amărăciunea pe care cartea lui Jacobi: „Ueber die Lehre Spinoza's in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn", a produs-o în sufletul acestuia. Se dovedea de către Iacobi că Lessing, departe de a împărtăşi ideile prietenului său Mandelsohn, despre Spinoza, era dimpotrivă un spinozist convins, alături de Goethe şi de întreaga pleiadă de poeţi şi scriitori germani din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Lessing fusese cel mai bun prieten al lui Mendelsohn, şi cartea lui Jacobi, apărută după moartea autorului lui „Nathan der Weise", — însemna pentru Mendelsohn nu numai pierderea spirituală a unui prieten, dar în acelaş timp şi bancruta unei filosofii.

Este drept, Moses Mendelsohn şi-a dat seamă încă din 1785, când a publicat „Morgenstunden", o lucrare asupra existenţei lui Dumnezeu, că nu mai este alături de progresul vremei lui. Filosofia lui Kant, începuse să devie prea copleşitoare, pentru ca Mendelsohn să-şi mai fi putut închipui că lucrarea sa înseamnă un moment în mişcarea filosofică. Dar oricât de dureros era aceasta, el încă se considera că face parte din rândul gânditorilor raţionalişti, iluminaţi şi idealişti, — cari prin activitatea lor scriitoricească şi filosofică, ar fi voit să canalizeze sufletele şi minţile noastre, spre realizarea idealurilor romantice şi umanitariste ale oamenilor. Şi aceasta, era în ochii lui, fireşte, ceva.

Ideia însă că Lessing, ar fi putut să fie spinozist, aşa cum scandalos aproape a încercat să dovedească Jacobi în cartea lui asupra învăţăturii lui Spinoza, — nu-l putea lăsa liniştit nici o clipă. Mendelsohn, căutase încă din 1775 (vezi: Gespräche), să înlăture spinozismul. In 1785 când apare „Morgenstunden" oder Vorlesungen über das Dasein Gottes", — Mendelsohn, crezuse că această încercare a şi reuşit. Aci, Mendelsohn punea chestiunea în discuţie mai puţin literar, ca în prima carte amintită. Şansele din punctul de vedere al metodei, erau deci mai mari, acum.

1) Baruch de Spinoza (in „Die literarische Welt" No. 8 din 1927, Berlin).

Cu toate acestea, cartea lui Jacobi, dovedea tocmai din contră existenţa unui spinozism, viu. Dar Mendelsohn trebuia să înlăture ideia că Lesing ar fi fost un admirator tainic al lui Spinoza. Ceeace a şi încercat să facă, în studiul său: Ist Lessing spinozist gewesen? apărut după moartea lui Mendelsohn. Era aşadar o luptă acerbă pe care Mendelsohn o ducea pentru a distruge spinozismul. Explicaţia acestui fapt o găsim aşa : Oricât de liberal a fost Mendelsohn cu privire la respectarea cultului religios al popoarelor, şi oricât s'ar fi putut crede în aparenţă că prin emanciparea evreilor, pentru care a luptat, Mendelsohn era un partizan convins al asimilării acestora, el era un evreu ortodox, în practicarea ritului şi cultului judaic. S'ar putea spune despre Mendelsohn, că nici o zi din existenţa sa, el nu a uitat să-şi facă rugăciunile după ritul rabinic, pe care l-a primit aşa cum i l-a transmis tradiţia sinagogală şi talmudică, cum ne spune David Baumgardt [1]). — Mendelsohn a considerat „în reflecţiunile lui cele mai mature, valoarea lumii ceremoniilor, în valoarea pe cari aceste rituri le au ca lege individual relevată, sau ca expresie a felului de a fi specific al marilor comunităţi religioase". De aceia Mendelsohn trebuia să ia atitudine împotriva lui Spinoza. Nu fiindcă Spinoza voia să dovedească existenţa lui Dumnezeu pe alte căi decât acelea biblice, ci fiindcă Spinoza ironizase în tratatul teologico-politic, cultul şi ritul oricărei religii, nu numai al celei judaice. Mendelsohn trebuia să arunce cu piatra în Spinoza. Dar o ridicase Lessing, alături de Goethe. Şi aceasta era mai tragic pentru Mendelsohn, decât însuşi faptul depăşirii filosofiei lui de filosofia lui Kant.

Aşa se explică dece cartea lui Jacobi, a fost atât de turburătoare pentru Mendelsohn. El a considerat cartea lui Jacobi atât de injurioasă pentru Lessing, încât se afirmă că Mendelsohn a murit de supărare. Rudolf Kayser ne aminteşte însăşi cuvintele pe cari Goethe le-a spus în această împrejurare: „Mendelsohn empfand die dem Freunde angetanene Schmach so sehr, dass er, nach Goethes Worten, daran in buchstäblichem Sinne sich den Tod holte".

Dar nici azi evreii par să nu-l înţeleagă pe Spinoza. Insuşi marele comentator al criticismului kantian, filosoful Hermann Cohen, aruncă săgeţi împotriva lui Spinoza. Cartea „Der Begriff der Reli-

1) Moses Mendelsohn (in „Berliner Tageblatt", No. 420 din 1929).

gion im System der Philosophie" este o dovadă. In felul acesta, pare că Cohen îl urmează mai puțin pe Freudenthal, dar mai ales pe Graetz. Acesta din urmă nici nu l-a înțeles pe Spinoza, pe care îl acuză că a făcut mult rău judaismului prin publicitatea ce a dat Tratatului teologico-politic, tocmai când evreii trăiau vremurile grele ale persecuției Inchiziției. Gaetz crede (vol. X. Geschichte der Juden), — că pronunțarea lui Spinoza pentru ideia că religia Statului trebuie să fie îmbrățișată de cetățenii lui, — era tocmai o justificare a intoleranței religiei catolice împotriva evreilor. (Şi Herman Cohen pare a fi de această părere). Judecat însă prin întregul context al Tratatului teologico-politic — nu acesta era înțelesul atitudinei lui Spinoza cu privire la religia statului în care evreii trăiesc. Graetz îl mai acuză pe Spinoza ca fiind lipsit de simț și orientare istorică în critica Bibliei și își face rezerve cu privire la caracterul lui Spinoza, a cărui prudență, confundată de alții cu lașitatea, — nu-l poate totuș opri de a nu vedea în publicarea Tratatului teologico-politic, un act de mare curaj. Rezerva tuturor acestor învățați evrei cu privire la opera lui Spinoza se explică prin aceia că toți au fost teologi. Graetz a fost dascăl la seminarul teologic evreesc din Breslau. Herman Cohen a fost elev al acestui seminar, iar în ultimii ani ai vieței sale a profesat la „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums", din Berlin.

Ura ține până în zilele noastre. Hutson Stewart Chamberlain, ca și Herman Cohen, cum am arătat, contestă valoarea filosofiei spinoziene. Herman Lotze intră în aceiaș categorie.

Fragmentele lui Altkirch ne arată însă, că începând dela Lessing, Herder şi Goethe, revirimentul s'a produs. Filosofia şi opera lui Goethe, sunt poate rezultatul influenței pe care marele poet mărturisește că a trăit-o, citindu-l mereu pe Spinoza. Iar de atunci și până azi, amintind de Voltaire, Renan şi Bergson, de Hegel, Schleiermacher, Fichte, Nietzsche, Windelband, W. Wundt, Kuno Fischer, Constantin Brunner, Karl Gebhardt, A. Liebert și atâția alții, — filosofii s'au ocupat mereu de filosofia lui Spinoza, și și-au manifestat admirația pentru „Etica" și întreg sistemul de cugetare spinozian.

Filosofia contemporană germană recunoaşte influența lui Spinoza. Informativ şi critic în acelaș timp, este în această privință studiul „Spinoza und der deutsche Spinozismus", publicat de D. Baumgardt, în „Kant-Studien" (vol. XXXII, 1927). In fine ca ultim amă-

nunt trebuie să notez că însuşi kantianul Schiller s'a ocupat cu filosofia lui Spinoza, cu prilejul apariţiei cărţei lui Herder: „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System". Friedrich Jodl a scris un studiu asupra raporturilor dintre Schiller şi Spinoza, intitulat: Schiller und die Religion (in vom Lebenswege, Bd. I, Stuttgard und Berlin, 1916). Să mai amintim şi de studiile lui Höffding, Brunschvicg, Delbos, Apphun, Couchoud, Wilhelm Jerusalem, Karl Joël, etc.

E necesar să-l menţionez totuş abia acum pe Franz Erhardt ca opus tuturor acestor admiratori ai filosofiei lui Spinoza. In cartea lui, intitulată „die Philosophie Spinoza's im Lichte der Kritik" (1908), Erhardt încearcă să arate, după ce trece în revistă pe toţi detractorii lui Spinoza, că filosofia acestuia nu poate fi considerată ca un sistem, deoarece nu tratează toate marile probleme ale filosofiei, că este întemeiată pe o metodă deductivă, căreia Erhardt îi preferă metoda empiristă, şi discută pe larg, criticând ideia ateismului în această filosofie, problema raportului dintre corp şi suflet, teoria atributelor şi încheie cu un capitol asupra filosofiei religiei. Erhardt găseşte că „Etica" lui Spinoza nu este o astfel de filosofie, dar recunoaşte valoarea lui Spinoza, în cadrul restrâns al „Eticei". Cine cunoaşte însă că obiectul filosofiei religiei este explicarea corelatului om-Dumnezeu, vede că Erhardt greşeşte în aprecierile lui şi deaceia el naşte îndoiala în noi, asupra obiectivităţei cu care ne spune că-şi prezintă lucrarea citată.

CAP. II.

A XI-A PORUNCĂ

Spinoza nici nu terminase cu dascălul său Morteira studiile judaice, şi se şi hotărî să rupă legăturile cu comunitatea evreiască din Amsterdam. Ruptura a făcut-o refuzând să mai frecventeze sinagoga. Din clipa aceasta, drumul vieţei lui este fixat. Spinoza avea să scormonească cu ochii raţiunei, învăţăturile Bibliei şi credinţa în existenţa lui Dumnezeu. Excomunicarea din sinagogă, nu are însă nici o legătură cu acest drum, fiindcă nu excomunicarea l-a izolat de evrei sau de creştini, ci Spinoza încă înainte de a se fi întâmplat acest fapt memorabil, hotărîse el însuşi propria lui dislocare din vălmăşagul vieţei. El considerase că numai aşa va putea adânci și pătrunde mai bine problemele etice. Nici întâmplarea tragică a convertirei religioase a lui Uriel Acosta [1]), pe care Spinoza a trăit-o în copilăria sa, nu a putut să-l decidă mai târziu să ia această hotărîre, chiar dacă a rămas în sufletul lui ceva din amărăciunea pe care suferinţele convertitului i-au produs-o. Hotărîrea lui Spinoza a fost spontană. Şi este neîndoios că nici fariseismul sinagogal pe care Spinoza l-a persiflat în tratatul său teologico-politic, nu a putut fi nici el un determinant în săvârșirea hotărîtorului său gest.

Un îndemn interior, mai profund decât orice desgust sau amă-

---

1) Creştin, din părinţi marani, trecut la judaism, — apoi excomunicat de către evrei. Pentru a fi reprimit în judaism a fost supus unor penitenţe umilitoare. In cele din urmă se sinucide.

Dealtfel, în ce îl priveşte pe Spinoza, biografii săi ne informează, că după ce i-a părăsit pe evrei, aceştia au încercat un atentat cu pumnalul asupra lui. într'o seară, pe când se întorcea dela teatru, sau dela o întrunire a colegianţilor.

gire, a contribuit ca hotărîrea să fie luată. Spinoza, simţise de timpuriu, că avea să realizeze izolându-se de oameni, misiunea lui pe pământ: să dovedească raţional existenţa lui Dumnezeu şi să arate oamenilor că sunt sclavii tuturor pasiunilor; că nu pot fi fericiţi decât urmând calea ce le-o arată raţiunea, pentru a se desăvârşi, prin stăpânirea sufletului asupra afecţiunilor, şi cunoscându-l pe Dumnezeu, prin iubire.

Mica lui lucrare: „Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia", — e numai începutul realizărei acestei misiuni, deşi ea cuprinde integral fundamentul cugetărei spinoziene. Misiunea de care Spinoza se simţea însufleţit, avea să-şi ia forma definitivă, în „Etica".

„Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia", este o lucrare ce apare astfel minţei noastre mai mult ca o introducere în studiul „Eticei", şi fără ea, pare că Spinoza nici nu ar fi putut avea curajul să dovedească arhitectonic şi în formule geometrice-deductive, existenţa lui Dumnezeu. Artificiul grandios mintal al „Eticei", n'ar fi putut astfel să fie încercat.

Spinoza n'a putut să-şi desăvârşească misiunea sa în mijlocul oamenilor, ci izolându-se de ei, gândind numai asupra patimilor sufletului lor (luminând uneori gândul său cu un zâmbet blând de ironie), şi predicând aproape, maximele necesare fericirei lor pe pământ.

Dar în felul acesta, oricât de departe era de sinagoga pe care din proprie iniţiativă şi voinţă o părăsise, — Spinoza a continuat să rămână evreu. Fericirea oamenilor pe pământ, este o idee esenţială pentru judaism.

Frecventarea sectelor creştine din Regensburg, prietenia lui cu creştinii Van den Emden şi Van der Spick, cunoaşterea filosofiei scolastice şi cartesiene, n'au putut să schimbe în sufletul lui Spinoza necesitatea de a găsi şi arăta calea fericirei noastre pe pământ.

Spinoza a depăşit însă judaismul. Cugetarea lui se deosebea nu numai de credinţele în genere ale rabinilor, ci şi de credinţele masselor amorfe şi intolerante evreeşti. Acestea, şi nici rabinii în cea mai mare parte, nu l-au înţeles şi nici nu s'au străduit să-l înţeleagă. Altminteri, el nu ar fi fost excomunicat, după ce el însuşi se hotărîse să se izoleze de evrei, şi de ceilalţi oameni. Dacă l-ar fi înţeles, evreii ar fi văzut de pildă, că negaţiunea Dumnezeului biblic, corporal şi personal încercată de Spinoza, nu era pentru el tot una cu

afirmarea unui ateism absolut, sau cu ideia vreunui panteism; că batjocorirea ritualului rabinic şi sinagogal, precizată mai târziu de el în Tratatul teologico-politic, nu era pornită din dorinţa de a-şi ponegri semenii, ci din dorinţa de a înlătura tot ce e poză şi artificiu în comunicarea noastră mistică-religioasă cu Dumnezeu. Evreii nu au putut înţelege aceasta

Dar din clipa excomunicării, Spinoza s'a izolat şi mai mult de lume, pentru a adânci învăţăturile etice. Până la moartea sa, viaţa lui a mai fost turburată de un singur eveniment tragic: uciderea protectorului său Jean de Witt, guvernatorul Olandei. Biografii săi ne spun că Spinoza pregătise un protest împotriva crimei săvârşite, voind să-l placardeze pe zidurile oraşului, atât de revoltat fusese de cele întâmplate. Gazda lui îl împedică însă aproape cu forţa dela aceasta. Şi numai atunci a mai fost neliniştită, când principele Carl Ludwig von der Pfalz, i-a propus să profeseze filosofia la Heidelberg (1672). Spinoza a refuzat invitaţia. Refuzul i-a readus liniştea, până la 21 Februarie 1677, când moare de tuberculoză.

Spinoza nu s'a temut de moarte. Ajunsese la ultima cunoştinţă posibilă, când omul nu mai suferă nimic din partea relelor pasiuni. Opera etică era terminată. El îşi îndeplinise misiunea.

Unii din comentatorii filosofiei spinoziene [1]), vorbind de viaţa lui Spinoza, arată cât de voit liniştită a fost ea şi citează pentru a caracteriza pe filosof, următorul pasagiu, dintr'o scrisoare a lui: „Ich suche das Leben nicht im Trauer und Seufzen, sondern in Frieden, Freude und Heiterkeit zu verbringen". — Acest comentator precizează apoi că filosofia lui Spinoza este o afirmare a vieţei.

Turburată însă prea puţin de meschinăriile şi contingenţele zilnice, viaţa lui Spinoza izolată şi preocupată de deslegarea problemei fundamentelor etice, a fost aproape viaţa unui călugăr, a fost viaţa unui sfânt îngândurat de găsirea fericirei, nu a sa proprie, ci a oamenilor. In această preocupare a lui, Spinoza a fost de o extremă seriozitate, ca un adevărat profet.

In felul acesta el a practicat porunca a XI-a, pe care cum spun talmudiştii. — Dumnezeu nu a dat-o tuturor oamenilor, ci numai marilor aleşi: „Să fim serioşi în faţa vieţei, pentru a o putea înţelege".

---

1) B. Alexander: Spinoza (München, 1923).

Aşa se şi explică de altfel dece Spinoza spre sfârşitul „Eticei" sale, recomandă acelora ce pot fi aleşi, cunoscându-l pe Dumnezeu prin iubire, maxima: „Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere" — să nu râzi, să nu plângi, nici să osândeşti, ci să înţelegi.

Pare că această poruncă a XI-a a fost mobilul intern, care a determinat izolarea lui Spinoza, pentru a spune apoi oamenilor cuvântul din urmă spre a fi fericiţi. Ţinta aceasta l-a călăuzit pas cu pas, toată viaţa. Dela prima definiţie a „Eticei", — care este însăşi definiţia existenţei lui Dumnezeu: „Numesc cauza sa însăşi, lucrul a cărui esenţă cuprinde existenţa, sau ceeace nu putem să concepem altfel decât ca existând", şi până la ultima propoziţie din cartea a V-a a „Eticei", totul, fiecare definiţie, fiecare axiomă, fiecare propoziţie şi fiecare scolie concură la precizarea şi afirmarea străduinţelor noastre de a fi fericiţi. In orice caz nu prin implorarea intervenţiei divine în mersul fatal al lucrurilor. Cauze finale nu există pentru Spinoza. Ci prin cunoaşterea adevărurilor stabilite de raţiune prin comportarea noastră conform perceptelor acestei raţiuni, care ne îndeamnă să ne iubim unii pe alţii (altfel am ajunge la distrugerea noastră reciprocă, ceeace ar fi contrar legilor naturei).

Aşa se explică dece „Etica" abundă în fixarea geometrică a normelor de viaţă de toate zilele, dece Spinoza, cu o rară intuiţie a adevărurilor şi un excepţional bun simţ de pătrundere practică a faptelor, — ne dă învăţături nu numai pentru a ne înfrâna pasiunile sau afecţiunile rele, cari duc la micşorarea personalităţei noastre, dar ne dă şi norme de viaţă pentru a fi liberi şi a ajunge la ultima cunoştinţă a esenţei tuturor lucrurilor, la Dumnezeu. Această cunoaştere ultimă ne dă suprema fericire, fiindcă e nimbată de însăşi iubirea lui Dumnezeu către noi şi e afirmarea perfecţiunei noastre, dispreţuitoare de rele şi de moarte.

Cum a putut ajunge Spinoza la afirmarea acestor adevăruri? A trăit izolat şi a cunoscut totuş micimile şi suferinţele omeneşti. A trăit atât de departe de frământările vieţii zilnice, într'o visare etică, şi totuş ne-a vorbit nu numai de ură, dar şi de invidie, de gelozie, de dragoste, de perteceri şi veselie, de recunoştinţă şi infidelitate, neuitând nimic din tot ce frământă existenţa noastră.

Prin ce miracol ajunsese la această înţelepciune?

Prin recunoaşterea poate a perceptelor biblice sau prin seriozitatea impusă de porunca a XI-a, cu care a privit în tot timpul existenţei sale, viaţa?

Nu învăţăturile biblice i-au putut da lui Spinoza posibilitatea de a afirma normele etice din cartea a II, III, şi IV ale „Eticei". Numai privirea lucrurilor şi oamenilor cu ochii seriozităţei şi înţelepciunei, i-au putut da posibilitatea de a ajunge la cunoaşterea supremei virtuţi — Iubirea lui Dumnezeu, care e şi singura fericire a noastră.

Nu ştim dacă Spinoza a fost şi el fericit, sau întotdeauna fericit. Izolarea de lume şi trăirea liniştită a vieţei şi contemplarea adevărurilor raţiunei, i-au dat fără îndoială de multe ori fericirea, pe pământ.

In ultima propoziţiune a „Eticei", găsim însă afirmarea acestui adevăr: „Fericirea nu e preţul virtuţei, ci virtutea însăşi, şi noi nu ne bucurăm de fericire fiindcă ne reprimăm pasiunile, dar ne reprimăm pasiunile fiindcă ne bucurăm de fericire". Ceeace înseamnă că drumul parcurs pentru a ajunge la fericire, nu numai că e greu, dar că frumuseţea vieţei stă tocmai în străduinţa noastră de a ajunge fericirea, indiferent dacă o realizăm sau o cunoaştem cu adevărat sau nu.

Noi nu ştim aşadar, din cauza acestei ultime afirmări, — dacă Spinoza a trăit fericit. Ştim numai că s'a străduit o viaţă întreagă să clădească fericirea oamenilor pe pământ. In aceasta constă tocmai frumuseţea vieţei lui. Iar dacă s'a străduit numai să afle adevărul şi să-şi reprime pasiunile pentru a se bucura apoi de fericire, — Spinoza a fost creştin în toată această încercare a vieţii sale. Fiindcă numai *mişcarea* noastră sufletească spre fericire, nu este deloc un concept judaic.

CAP. III.

CREŞTINISMUL LUI SPINOZA

Gândirea lui Spinoza se apropie de cea creştină-catolică [1]), a cărei filosofie exprimă acelaş tragic neliniştit al vieţei. Filosofia arabă-judaică şi mai ales cea judaică, şi chiar filosofia kabbalistă, sunt filosofii optimiste cari afirmă bucurarea noastră de bunurile existenţei pământeşti, fără a lua în considerare posibilitatea unei existenţe a noastră în o lume transcendentă, opusă aceleia pe care o trăim noi comunii muritori. Filosofia judaică este esenţial utilitaristă-eudemonistă.

Spinoza a fost însă creştin numai întrucât a îmbrăţişat spiritul creştinismului. Nu şi litera lui. Altfel biografii ar fi putut înregistra trecerea sa la creştinism. Dacă Spinoza ar fi acceptat dogma creştină, el nu ar fi făcut în acest caz nimic altceva decât să înlocuiască o dogmă cu alta. Ceeace nu era posibil, deoarece el ar fi contrazis prin aceasta tot ce afirmase cu atâta hotărîre în Tratatul teologico-politic". Spinoza se ridicase acolo, împotriva oricărei dogme şi oricărui cult, proclamând libertatea de gândire a fiecăruia dintre noi. Pentru el cultul creştin era aşadar tot atât de puţin admisibil ca şi cel judaic. Spinoza n'a putut deaceia să treacă la creştinism.

In această privinţă biografii săi nu au putut decât să menţioneze faptul că el a frecventat diversele secte creştine, din Amsterdam. Probabil din dorinţa de a se informa asupra practicilor religioase ale oamenilor şi a-şi complecta în felul acesta cunoştinţele

---

1) Freudenthal: Spinoza's Leben u. Lehre, pag. 81—82.

sale asupra cultului evreilor, cu altele pe cari nu avusese cum să le cunoască [1]) până atunci.

Spinoza a înţeles de altfel să opună religiei judaice, spiritul religiei creştine, arătând că religia părinţilor lui nu-l poate mulţumi. De pildă când voieşte să ne convingă pe cale raţională că dragostea noastră infinită către Dumnezeu (pe care o cere de altfel şi judaismului) nu poate fi izvorîtă din credinţa că prin aceasta am putea câştiga atenţiunea şi bunăvoinţa lui Dumnezeu în înfăptuirea scopurilor noastre omeneşti (adesea meschine). Ci dimpotrivă, din conştiinţa clară că prin ea, noi nu urmărim nici o răsplată. Ne redăm numai prin ea, totului din care am pornit şi fără care nici nu am putea fi.

Judaismul, biblic, — nu vorbeşte însă nimic despre suprema virtute a noastră de a-l iubi pe Dumnezeu, pentru faptul în sine de a-l iubi numai.

Judaismul caută fericirea omului pe pământ, Creştinismul în cer.

Imbibat de spiritul creştin şi nemulţumit cu religia judaică, Spinoza a refăcut totuş întreaga problematică a ambelor religiuni, neacceptând-o nici pe cea creştină în totul. A criticat învăţăturile Bibliei, a demonstrat geometric ideia existenţei lui Dumnezeu, deşi nu a putut decât să gândească această existenţă, fără a putea să şi-o reprezinte; a supus în fond ambele religii criticei lui tăioase, şi a sfârşit prin a trăi acea seninătate pe care numai profeţii sau apostolii au putut-o dobândi, desigur prin alte miracole decât acelea ale vreunei demonstrări geometrice.

In această atitudine Spinoza a fost creştin.

---

1) Influenţele catolice în gândirea lui Spinoza, datează încă din copilăria lui. Deşi născut la Amsterdam, — unde părintele său, era un om cu oarecare vază în comunitatea evreiască din acest oraş, — Spinoza e totuş de origină marană. Maranii sunt evrei din Spania trecuţi în aparenţă la catolicism, din cauza persecuţiilor religioase. Tatăl lui Spinoza era Maran. Părăsind Portugalia cu alţi evrei, el se stabili la Amsterdam, unde era o comunitate evreiască în floare, graţie spiritului de toleranţă religioasă ce domnea în acea vreme în Olanda. Toţi aceşti Marani au îmbrăţişat din nou judaismul.

Este însă neîndoios, că acest animi acquienscentia la care Spinoza a putut ajunge saturându-şi sufletul prin contemplarea şi adâncirea filosofiei religioase creştine, nu l-a putut face fericit. Găsim adesea în „Etica" lui idei care ne dau această convingere. Propoziţiunea XXXIII din cartea a V-a, este o dovadă. Spinoza era mai mult în căutarea fericirei, era aproape continuu în căutarea ei, fără a o găsi. Dar prin aceasta îşi ducea crucea în spinare, ca un adevărat creştin.

* * *

Spinoza a propovăduit cu toate acestea fericirea oamenilor, dreptul lor la fericire pe pământ.

Cum a putut face aceasta?

Pentru el era evident adevărul, că omul trăieşte ca orice altă fiinţă pentru a-şi menţine existenţa pe pământ. Aceasta era o axiomă. Numai că adăuga imediat: Noi nu ne putem menţine existenţa decât urmând principiile de viaţă, pe cari ni le arată raţiunea. Şi numai cine le urmează pe acestea, poate trăi într'adevăr fericit.

Spinoza era de aceia în căutarea unei filosofii a vieţei. Dar el nu putea să nu o fundeze pe principiul biologic al necesităţei naturale a menţinerei existenţei noastre. Apoi, urma să o fixeze în principiile raţiunei noastre, care ne arată calea de a fi fericiţi: prin înlăturarea pasiunilor, refuzându-le; prin dobândirea de idei clare şi distincte, adequate, despre lucruri; înfine, prin cunoaşterea cât mai desăvârşită a universului, — pentru ca în felul acesta să pătrundem în adâncul lui şi să ne confundăm printr'o iubire intelectuală, în însăşi substanţa creatoare din care am pornit.

In drumul spre dobândirea acestei fericiri, omul liber nici nu trebuie să se gândească la moarte, spune Spinoza. Dimpotrivă, înţelepciunea lui trebuie să fie o meditare asupra vieţei. Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. (Etica, partea IV-a prop. LXVII).

Pentru Spinoza, liber este numai acela care se conduce după principiile raţiunei. Iar acela care se conduce după aceste principii, nu se teme de nimic, fiindcă lucrează fiind afectat de bucurie. (Orice afecţiune a sufletului întrucât el lucrează, adică este raportat la raţiune, nu e decât o afecţiune de bucurie. Partea IV, prop. LXIII). Ceeace e un bine. Deci nu se teme de moarte, căci în acest caz ar fi

afectat de tristeţe, nu de raţiune aşadar. Ceeace ar fi un rău. De aceia omul liber, dorindu-şi binele, lucrează după propria lui utilitate, adică se gândeşte cel mai puţin la moarte. „Inţelepciunea lui e să se gândească asupra vieţei".

***

Prin această afirmare însă, Spinoza a încetat de a fi creştin. A fost evreu. Şi ca evreu a arătat oamenilor, în toate cărţile lui, începând dela „Tratatul teologico-politic", şi sfârşind cu „Etica", — toate căile ce duc la fericirea lor. Nu în viaţa viitoare, ci în aceia pe care o trăiesc pe pământ. Deaceia cărţile lui sunt îndreptare de înţelepciune pentru viaţa noastră.

In afirmarea căutărei fericirei noastre pe pământ, Spinoza nu a fost însă consecvent numai cu adevărul biologic găsit că fiinţele tind în mod natural să-şi menţină existenţa, sau cu acela pe care l-a descoperit, încă în timpul copilăriei lui, în învăţăturile biblice. El a fost consecvent şi cu ideia că fericirea nu o putem avea decât dacă trăim conform principiilor raţiunei. Aceasta era însă echivalent cu găsirea împărăţiei cerurilor, fiincă trăind după aceste principii ajungem să-l cunoaştem pe Dumnezeu, ajungem la beatitudine. Creştinismul deschide în o lume transcendentă porţile acestei împărăţii tuturora. Spinoza o deschide însă într'o lume imanentă numai câtorva şi îndoelnic chiar şi pentru aceştia.

Spinoza a precizat adeseori că mulţimea nu poate trăi după aceste principii, că este un vis poetic al unor vremuri apuse, credinţa că oamenii ar putea trăi conform raţiunei. Impărăţa cerurilor, fie chiar pe pământ, — nu era un bun pentru toată lumea, aşadar. Mulţimea avea să se conducă după raţiune, numai întrucât ea îi arată menţinerea existenţei indivizilor cari o compun. Odată conştientă de acest adevăr, ea nu trebuie decât să-şi caute propria ei utilitate, bucurându-se, — chiar dacă în această tendinţă şi manifestare a ei, s'ar grăbi să găsească fericirea în bogăţii, onoruri şi plăceri. Nam quae prelumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem atque libidinem [1]). (De intellectus emendatione, cap. I.).

1) Ceea ce îţi oferă viaţa de cele mai adese ori, şi ceeeace oamenii după comportarea lor, preţuesc că este cel mai mare bun al lor, se poate reduce la trei lucruri: bogăţie, onoruri şi voluptate.

Restul principiilor raţiunei, erau arătarea drumului, spre a dobândi idei clare şi distincte, adequate, până la găsirea ideei însăşi a lui Dumnezeu. Această găsire era în mintea lui Spinoza, numai apanajul câtorva. Al acelora cari de altfel îl şi găsiseră pe Dumnezeu în ei înşişi, înainte de a-l fi căutat, şi l-au iubit, fără să ceară pentru aceasta vre-o recompensă oarecare.

Spinoza opunea astfel împărăţiei cerurilor, oferită tuturor de biserica romană, împărăţia bunurilor noastre pământeşti. Inţelepciunea raţiunei ultime, nu era o predicaţie pentru toată lumea. Prin aceasta, — Spinoza nu era creştin.

Este însă adevărat că Spinoza nu admite pur şi simplu pentru mulţime, găsirea fericirei în bogăţii, onoruri şi plăceri, — ci el a căutat să dea acestor tendinţe ale sufletului nostru, un corectiv practic, reducându-le la bucurii relative, fiindcă în mod absolut nu am putea fi mulţumiţi niciodată de toate bogăţiile sau onorurile pe cari le-am putea dobândi sau avea, sau fiindcă ele sunt şi periculoase. Mai mult, el a şi încercat în „Tratatul politic" şi în „Etica" mai ales (în cărţile II, III şi IV), să dea oamenilor norme de înţelepciune necesare pentru a trăi fericiţi pe pământ.

Aceste norme se îndepărtau dela ideia că fericirea o putem găsi în bogăţii, onoruri sau plăceri. Ele cereau adesea pentru toţi, castrarea pasiunilor noastre, dar nu admitea niciodată necesitatea pentru toţi de a dobândi idei clare despre lucruri şi acel animi acquiescentia, pe care îl cereau tuturor, preoţii bisericei catolice.

Prin corectivele lui, Spinoza rămâne prin urmare, pentru mulţime, la concepţia utilitaristă-eudomonistă a vieţei, proprie judaismului şi reduce totul la ideia că omul liber gândindu-se la propria lui utilitate nu trebuie să se preocupe de moarte, ci înţelepciunea lui trebuie să fie o continuă gândire asupra vieţei.

Spinoza a pendulat astfel în tot timpul existenţei lui între viaţă şi moarte. Intre creştinism, care prin afirmarea imortalităţei sufletului (nu a eternităţei lui), — este o doctrină morală a morţei, şi judaism, care este o filosofie a vieţei.

CAP. IV.

ELEMENTELE EVREEŞTI

Istoria filosofiei nu s'a preocupat de problema elementelor evreeşti în filosofia lui Spinoza şi nici filosofii prea mult. E posibil ca în Germania, bibliografii să poată cita titlurile câtorva teze de doctorat care să fi pus problema. Câţiva biografi au atins chiar chestiunea, în legătură cu configurarea marei personalităţi a lui Spinoza şi întrucât el a fost exclus din comunitatea evreiască. In această privinţă lucrarea lui O. Meinsma: Spinoza und sein Kreis [1]) este o dovadă.

Mai sistematic problema a fost discutată de către S. Rubin [2]) şi în ultimul timp de B. Alexander [3]), şi mai ales de către Wilhelm Jerusalem [4]).

Că se găsesc elemente evreeşti în filosofia cugetătorului evreu dela Amsterdam, este neîndoios. Spinoza a fost evreu, a avut educaţia evreiască, a comentat Biblia şi Talmudul, s'a ridicat împotriva ritualului rabinic, liturgic, a scris Tratatul teologico-politic, este panteist şi e influenţat de filosofia cabalistă, care se pretinde a fi evreiască. Spinoza a introdus în filosofia sa aşadar, numeroase elemente evreeşti.

In legătură cu aceste elemente, B. Alexander scrie în primul cap. din „Spinoza" [5]): „Das Leben Spinozas. Innere Entwickelung"

1) Berlin 1909.
2) Spinoza und Maimonide, Viena 1866.
3) Spinoza, ed. Kafka, München 1923.
4) Spinoza und das Judentum, Viena 1925.
5) op. citat, pag. 16.

aşa: „Şi panteismul lui Spinoza cu ideea de Dumnezeu în centrul întregei lui gândiri, îşi are rădăcinile în monoteismul judaic. Dumnezeul lui Spinoza nu este desigur Dumnezeul judaismului. Insă unicul Dumnezeu judaic, străluceşte în o aşa lumină orbitoare, că totul pe lângă el dispare şi El în felul lui de a absorbi totul, nu se depărtează prea mult de conceptul despre Dumnezeu al lui Spinoza. Procesul de gândire al acestei treceri a fost efectuat cândva; atunci când Plotin i-a urmat evreului Philon, primul mare sistematic. Insă chiar făcând abstracţie de această dialectică internă a concepţiei despre Dumnezeu, există totuş în concepţia lui Spinoza, cu toată matematica şi nouile ştiinţe naturale, ceva din coloritul emoţional al amintirei evreeşti despre Dumnezeu, care ii reaminteşte mereu religiosului, credincios prin ceremonie, rugăciunile ebraice şi prin cult, de Dumnezeul său. Şi ştiinţa ebraică se ocupă exclusiv de cuvântul lui Dumnezeu, dela care porneşte totul. Intreaga filosofie judaică a religiei nu se poate sustrage decât foarte greu periculoasei vecinătăţi a panteismului. Toate ecourile panteistice ale gândirei evului mediu, care sunt destul de numeroase, arată prin neo-platonism deasemenea că îşi au origina şi inspiraţia, evreieşti. Valul cel mai mare al panteismului Renaşterei din sec. al XIV-lea, trece cu privirea lui ameţitoare asupra infinitului lumei în astronomia modernă, însă la bază firele au fost ţesute şi de judaism şi de antichitate".

Iar Wilhelm Jerusalem, având o privire mai cuprinzătoare decât aceea a lui B. Alexander, în judecarea operei marelui filosof, se inspiră din întreaga atmosferă a raţionalului şi geometricului ei cuprins şi încearcă chiar să lămurească, empiric, „coincidenţele".

Il surprinde pe Wilhelm Jerusalem tonul agresiv împotriva rabinilor şi cultului evreesc din Tratatul teologico-politic. Aceasta e fără îndoială o dovadă a intoleranţei spiritului judaic şi o mărturisire a legăturilor sufleteşti păstrate cu rasa dela care Spinoza a pornit, fiindcă e în spiritul evreului să-şi critice instituţiile proprii mai mult decât pe cele ale altor popoare. „Das Wort odium sui, von Hass gegen das eigene Wesen, das Tacitus auf die Germanen geprägt hat, gilt in weit höherem Masse für uns Juden" [1]).

Rigiditatea formală a demonstraţiilor spinoziste este şi ea o dovadă a influenţei evreeşti asupra cugetărei lui Spinoza.

1) W. Jerusalem, op. cit.

„Amor dei intellectualis", — exprimă pentru toți aceia cari i-au studiat lucrările, puține la număr, esența întregei lui filosofii. Ea coincide însă cu principiul fundamental al filosofiei religioase judaice primitive: iubește pe Domnul Dumnezeul tău, din tot sufletul tău, din toată inima ta, din toată puterea ta.

Această iubire e virtutea supremă. Spinoza spune: „cine iubește pe Dumnezeu nu se străduește a fi iubit la rândul său de Dumnezeu" („Etica", II).

Optimismul găsit de unii în filosofia lui Spinoza coincide cu concepția optimistă a evreului asupra vieței. Judaismul e o filosofie a vieței. Invățătura spune: „Să te bucuri de sărbătorile tale și să nu fii altfel decât vesel". Spinoza la rândul său spune: „Omul liber nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte, și înțelepciunea lui nu este o gândire asupra morței ci asupra vieței" („Etica", IV).

Wilhelm Jerusalem merge cu coincidențele mai în adâncime. Pentru acest filosof panteismul spinozian se confundă, numai că e formulat în alți termeni, cu învățătura panteistă biblică: Biblia ne învață să căutăm pe Dumnezeu acolo unde vedem opera sa, unde găsim prezența lui.

Tot așa psalmul al 19-lea: „Cerurile vorbesc de gloria lui Dumnezeu, și întinderea ne face să cunoaștem opera lui".

Psalmul 139: „Eterne Dumnezeule, tu m'ai cercetat, tu m'ai cunoscut. Tu știi când mă așez, tu știi când mă ridic. Tu descoperi de departe gândirea mea, tu vezi când umblu și când mă culc, tu cunoști la perfecție toate căile mele. Chiar înainte de a-mi fi vorba pe limbă, Doamne, tu o cunoști în întregime. Tu mă ții strâns dinainte și dinapoi, și ai pus mâna pe mine. Știință prea miraculoasă pentru mine și atât de înaltă încât eu n'ași putea să o ajung. Undeași putea să merg departe de spiritul tău și unde ași putea fugi de prezența ta? Dacă mă urc în ceruri tu ești acolo, dacă mă culc în mormânt tu ești și acolo, dacă îmi iau aripele aurorei dimineței și merg să locuiesc la capătul mărei, chiar acolo mâna ta mă va conduce și dreapta ta mă va ține. Dacă spun: cel puțin mă vor acoperi întunecimile, — noaptea devine lumină în jurul meu, întunecimile nu sunt obscure pentru tine, și noaptea strălucește ca ziua, întunecimile sunt ca lumina. Căci tu ai format coapsele mele și m'ai îngrijit din pântecele mamei. Te proslăvesc că m'ai creat într'un chip atât de straniu și de minunat. Operile tale sunt minunate și sufletul meu știe bine aceasta. Oasele mele nu

ţi-au fost ascunse, atunci când am fost zămislit în taină şi prelucrat ca un ţesut în locurile adânci ale pământului. Ochii tăi m'au văzut când am fost o massă informă şi în cartea ta au fost înscrise toate zilele cari mi-au fost hărăzite, când încă nici una din ele nu exista. O, Doamne, cât de scumpe îmi sunt gândurile şi cât de mare e numărul lor. Voesc să le număr? Ele sunt mai numeroase decât nisipul. Sunt treaz? Ele sunt încă împreună cu tine".

Este dela sine înţeles că apropierile panteiste pot fi înmulţite. Pentru Jerusalem e suficient aceasta. El dovedeşte prezenţa elementelor evreieşti în filosofia lui Spinoza.

Insăşi denumirea operei de căpetenie cu numele de „Etica", e o dovadă a acestor elemente în filosofia lui. Toată judaica e o filosofie etică. Cine ar putea să creadă că datorită unei întâmplări oarecare, şi-a denumit Spinoza lucrarea astfel? Coincidenţa este prea evidentă.

Acei cari au comentat Kabbala, considerată ca o filosofie a religiei evreieşti (dar poate fi considerată şi altfel) [1]) au găsit că panteismul spinozian îşi are originele în această filosofie. Aci, creatorul şi lumea creată sunt una. Dumnezeu nu este în afară de lume, ci o parte integrantă din ea. E aci panteism, e Kabbala.

Substanţa e „principiul pe care unii evrei par a-l fi întrevăzut ca într'un nor, când au gândit că Dumnezeu, că inteligenţa lui şi obiectele asupra cărora ea se aplică, sunt unul şi acelaş lucru". („Etica", II).

„Când afirm că toate lucrurile există în Dumnezeu şi că totul se mişcă într'însul, vorbesc ca Sf. Paul şi ca toţi filosofii antici, deşi mă exprim altfel şi aşi îndrăzni să afirm ca toţi evreii, pe cât se poate judeca după diversele tradiţii alterate în nenumărate feluri" (Spinoza, epistole).

E vorba de tradiţia orală cuprinsă în Kabbala. Dumnezeu creatorul şi lumea creată, universul, sunt una: Elochim, obiectul şi subiectul sunt una. Cine (mi) şi elech (ce) îl constituesc pe Elochim, Dumnezeu. „Cine" este începutul începuturilor, este şi nu este şi este

1) Ad. Franck: La Kabbale ou la philosophie réligieuse des hebreux. Paris, 1843.

adânc ascuns în numele lui. Iar Dumnezeu a voit să se destăinuiască şi a creat aceasta „(ce)", fiind una cu „cine" [1]).

In fine: după doctrina cosmogonică a Kabbalei, Dumnezeu în momentul creaţiunei, s'a făcut mai mic ca să facă loc lumei. Avem aci aşanumita idee de „ţimţum", panteism spinozian [2]).

Altă dovadă în plus :

Abraham Ibn Esra (veacul al XII-lea după Christ) din ale cărui scrieri Spinoza s'a inspirat adesea (vezi Tractatus IX), numeşte pe Dumnezeu hacol („totul"), omul nefiind decât un halek („parte"), conform comentariului lui Ibn Esra asupra Pentateucului. L. Roth, profesor la Universitatea din Manchester, menţionează în studiul său : „La pensée juive dans le monde moderne" [3]), unele elemente formale evreieşti în filosofia lui Spinoza, şi afirmă că „le tour d'esprit" al filosofului era judaic. Mai demnă de luat în considerare e însă afirmarea lui L. Roth că „ecuaţia explicită despre Dumnezeu şi despre natură a fost formulată în istoria gândirei evreieşti, mult timp înaintea lui Spinoza. Ea nu ar fi putut să apară stranie spiritelor îmbibate de psalmul 104".

Ce a determinat însă excluderea lui Spinoza din comunitatea evreiască? Desigur că nu aceste elemente evreieşti, cu care şi-a presărat organic, mai târziu opera. Aceste elemente erau pentru Spinoza un obiect de preocupare, încă dela începutul cugetărei sale critice.

1) Vom Judentum, cartea Zohor, ed. Kurt-Wolf 1913.

2) Am putea întregi aceste elemente evreeşti găsite în filosofia spinoziană, cu alte câteva citări din psalmi şi comentarii evreeşti.

Citim în geneza Raba LXVIII:

„Rabi Hună zise în numele lui Rabi Ami: „Dece i se zice lui Dumnezeu „Makon"?, fiindcă el este *locul* lumei, iar nu lumea locul lui. De unde se ştie asta? Căci este scris în Exod. 33, 31. „iată un loc cu mine". Deci Dumnezeu este locul lumii, lumea nefiind locul lui.

Rabi Isaak zise : E scris în Deutoronom XXXVI, 27, „locul, Dumnezeul, cărunt", dar nu ştim dacă Dumnezeu este locul lumii, lumea nu este însă locul lui. Când scrie însă în psalmi XC, I, „Doamne, este loc" (de adăpost), e cert că Dumnezeu este locul lumii, lumea nu este însă locul lui".

Aceiaşi etimologie a numelui divin Makon, o întâlnim şi în Midras Tehilim. Dar geneza raba e mai veche (veacul al VII-lea). Deasemenea, Midras Tanhuma, la exod (XXXIII, 21,), exprimă ideea că lumea se află în Dumnezeu. Raşi (Rabi Solomon Ben Isac) şi-a însuşit-o în comentariul său asupra versetului respectiv.

Aceste citări mi-au fost comunicate de către d. dr. M. A. Halevy, rabin din Bucureşti.

3) Nouvelle Revue Juive (ed. Rieder, 1929).

Nu putem să credem prin urmare că tocmai „coincidenţele" formale sau empirice, au putut să contribue la înlăturarea filosofului din mijlocul sectarului şi dogmaticului judaism din Amsterdam.

Altceva cu mult mai grav trebuie să fi pricinuit neuitatul gest.—

Se povesteşte că după ce Spinoza a încetat de a mai frecventa sinagoga, a fost vizitat de doi tineri, trimeşi între alţii şi de dascălul lui, Rabi Morteira, ca iscoadă să-i afle gândurile şi credinţele religioase. Spinoza le-ar fi afirmat că Biblia nu vorbeşte de nemurirea sufletului şi nici nu cuprinde nimic cu privire la ideea unui Dumnezeu incorporal şi spiritual.

După aceasta, evreii n'au mai ezitat o clipă de a-l sili pe Spinoza să părăsească comunitatea.

Credinţa că Biblia nu rezolvă problema nemuririi sufletului şi că nici nu afirmă existenţa unui Dumnezeu spritual de care să ne apropiem prin cunoaştere şi iubire, trebuia să ducă fatal la ruptură.

Atâta timp cât Biblia propăvădueşte că fericirea omului e pe pământ, şi religia evreiască este o filosofie a vieţei, nu poate fi vorba de nemurirea sufletelor noastre, care să-şi găsească recompensă în o viaţă de apoi, spirituală. Aceasta este o idee creştină. Şi Spinoza a voit să afirme tinerilor trimişi în iscoadă, ideea creştină. A făcut aceasta voluntar şi fiind influenţat de filosofia scolastică, pe care o cunoştea bine, cum ne afirmă biografii lui. Il cunoştea nu numai pe Anselm, dar şi pe Descartes de care se desparte nu atât prin profunzime şi originalitate, cât mai ales prin temperament.

Pentru Spinoza, existenţa noastră strict materială, limitată la timpul neînsemnat al unei vieţi omeneşti, era o idee imposibil de a fi gândită. Deaceia el n'a putut să nu afirme adevărul că Biblia nu cuprinde nimic cu privire la nemurirea sau eternitatea sufletului.

Această afirmare pare însă să fi fost prea rigid făcută, fără reticenţe, voind să meargă direct la ţintă. Spinoza voia în felul acesta să vorbească parcă de un adevăr implacabil, pornit din propria lui convingere şi rezultat din studiul amănunţit al „cărţii sfinte". Dar prin aceasta, el ştia că tinde la ruptură. Ea devenise de altfel inevitabilă, din momentul când se hotărîse să nu mai frecventeze sinagoga.

Spinoza afirmase astfel un adevăr, care era în acelaş timp dela

început şi o atitudine. El era o contrazicere a filosofiei religioase evreeşti, a adevărului ei fundamental: bucurarea fiinţei noastre pământeşti în viaţă. „Să fim veseli".

Dar afirmase, e drept, şi Spinoza, că înţelepciunea stă în gândirea noastră asupra vieţei.

E aci o coincidenţă — spune Wilhelm Jerusalem — care duce la ideea existenţei într'adevăr a elementelor evreeşti în filosofia lui Spinoza. Totuş aci este un adevăr contrariu, ce nu poate duce la această concluzie.

Religia vieţei ne spune să fim veseli. Gândirea aceasta dimpotrivă ne întristează. Adesea gândirea tocmai asupra morţii ne poate înveseli, iar dacă moartea uneori ne înfricoşează, e tocmai fiindcă nu ne gândim asupra ei. Altfel ea ne-ar înveseli. Scopul nostru este deci să gândim viaţa, s'o cunoaştem. Aceasta a voit să spună Spinoza, afirmând că omul liber se gândeşte asupra vieţei, nu asupra morţei.

Nici o legătură nu poate fi între acest îndemn al lui Spinoza şi ceeace constitue principiul fundamental al filosofiei religioase evreieşti. Unul este precizarea unei atitudini de ordin intelectual, celalt de ordin biologic. Unul duce la seriozitate, altul la epicurism, vulgar adesea: Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere; să nu râzi, să nu plângi, nici să osândeşti, să înţelegi, spune Spinoza. Să fim veseli spune Biblia.

Ce seriozitate turburătoare şi enigmatică ne cere Spinoza: să gândim asupra vieţei! Echivalează aceasta cu o înveselire a noastră? Şi ce găsim în această sentenţă ca şi în aceea a înţelegerei vieţei, care să fie analog cu optimismul filosofiei evreieşti, ca şi cu temperamentul specific optimist al evreului? Acest „non ridere", înlătură aci definitiv, orice posibilitate de „coincidenţe" reale între judaism şi filosofia spinoziană.

Din punctul lor de vedere, rabinii sinagogei din Amsterdam au avut deci dreptate când l-a exclus pe liniştitul Spinoza, din mijlocul lor, optimist.

Fără a voi apoi să afirm un paradox şi fără a insista asupra vreunui adevăr, notez numai că ideea imortalităţei sufletului, este născocirea sau credinţa unor vremuri pesimiste, cu oameni, fireşte, pesimişti. Religia creştină a apărut în astfel de vremuri, şi propăvă-

duitorii ei au căutat şi găsit „mântuirea", nu pe pământ, ci alături de Dumnezeu, în ceruri. Religia creştină este pesimistă; cea evreiască optimistă. Spinoza stă mult mai aproape de cea dintâi decât de cea de a doua. Şi dacă ne învaţă a înţelege viaţa, nu ne îndeamnă la aceasta pentru a ne bucura de plăcerile ei, cari sunt desigur trecătoare, ci pentru a ajunge la cunoaşterea temeliei tuturor adevărurilor, la cunoaşterea lui Dumnezeu. Această ultimă etapă a gândirei noastre, ne poate da fericirea. Dar câţi din noi o ajungem? Străduinţa noastră de a afla adevărul ultim este de aceia un calvar. Viaţa lui Spinoza este în fond şi ea un calvar, cu toată aparenţa ei liniştită, exterioară. Dece ne îndeamnă Spinoza să nu râdem, ci să înţelegem?

Spinoza era din pricina aceasta creştin pentru evreii din Amsterdam. Era fatal să fie exclus din mijlocul lor. Era chiar necesar.

Era necesar să fie exclus din comunitatea evreiască şi pentru motivul că afirmase iscoadei trimisă de Morteira, că în Biblie nu găsim nimic cu privire la ideea unui Dumnezeu incorporal.

Dumnezeu i s'a arătat şi lui Abraham şi lui Moise, şi s'a relevat profeţilor. A stat de vorbă cu ei, le-a amintit că seminţia lor va ajunge numeroasă ca stelele cerului şi nisipul mărei, şi le-a dat Decalogul. I-a ameninţat pe evrei cu peirea dacă vor nesocoti cuvântul Domnului Dumnezeului lor. Cuvânt focos şi forţă nimicitoare, aşa li s'a arătat întotdeauna Dumnezeu. A isgonit pe Adam din raiu şi i-a făcut pe evrei să rătăcească pretutindeni.

Dumnezeu, — după al cărui chip şi asemănare am fost creaţi — ne apare astfel în filosofia religioasă a evreilor, — ca o fiinţă omenească, cu barbă lungă şi toiag de apostol în mână. Nu ni-l putem reprezenta altfel. E bun? E răzbunător? Are voinţă? Are inteligenţă? Răspundem: este om.

Spinoza nu se poate împăca cu această concepţie vulgară. De aceia nu s'a sfiit să spună că nu găseşte în Biblie ideea unui Dumnezeu spiritual. Aceasta a trebuit însă să ducă la supărarea comunităţei împotriva filosofului. Supărarea nu provenea totuş, pe cât se pare, atât din faptul că nu se găseşte o astfel de idee în Biblie, ci mai mult din considerarea că Dumnezeul corporal din Biblie, nu-l putea mulţumi pe Spinoza. Căci este sigur că Spinoza nu s'ar fi deosebit de ceilalţi evrei, dacă ar fi acceptat ca şi dânşii pe Dumnezeu, aşa cum îl putem descoperi în Biblie.

Pentru Spinoza însă, descoperirea lui Dumnezeu nu echivalează cu lipsa de cercetare, cu revelația lui. Dimpotrivă. Ea era una cu convingerea ce putem să ne-o facem rațional despre existența lui. Pentru Spinoza, descoperirea lui Dumnezeu înseamnă cugetarea lui, cunoașterea lui. Dumnezeu era pentru Spinoza un concept, în primul rând, ale cărui raporturi cu întregul cosmos, trebuiau să fie lămurite. Intr'un cuvânt, pentru Spinoza Dumnezeu era necesar să fie demonstrat că există. Dar demonstrarea trebuia să ia caracterul unei argumentări geometrice, căci numai în felul acesta credea Spinoza, că s'ar fi putut naște în noi convingerea despre existența lui Dumnezeu. Era nevoie numai, în acest scop, să urmăm cu atenție, șirul argumentărilor spinoziene.

In felul acesta Spinoza a și reușit să demonstreze și deci să ne convingă rațional că „Dumnezeu sau substanța compusă din atribute infinite, dar care exprimă fiecare o esență infinită și eternă. există în mod necesar". (Etica I prop. II.). Demonstrare: fiindcă esența unei substanțe comportă necesitatea existenței ei. Sau: fiindcă este în însăși natura lui Dumnezeu sau a substanței să existe; și nu poate exista nici o cauză în afară de ea, care să o împiedice de a exista; dacă ar exista o astfel de cauză, ea ar fi într'o altă substanță, de altă natură decât aceia a lui Dumnezeu însuși, ceeace înseamnă că ea nu ar avea nimic comun cu însăși natura lui, a cărei esență este de a exista.

Argumentarea se poate face și astfel: ceeace există, exprimă o forță de a exista; puterea de a exista e cu atât mai mare cu cât ființa la care se raportă este mai perfectă; Dumnezeu fiind o ființă absolut infinită în atributele ei, cu atât mai mult, în acest caz, Dumnezeu există. Perfecțiunea unui lucru, spune Spinoza, nu numai că nu exclude existența lui dar chiar o presupune, pe când imperfecțiunea, dimpotrivă, înlătură existența, de unde urmează că nu este nimic despre existența căruia să fim mai siguri, decât de existența ființei absolut infinite, adică „Dumnezeu" (Etica I, prop. II).

Demonstrarea aceasta ontologică a existenței lui Dumnezeu, nu este desigur tot una cu cunoașterea lui. Demonstrarea poate duce la cunoaștere, dar cunoașterea nu o putem avea decât iubindu-l pe Dumnezeu în mod absolut. Amor dei intellectualis, e virtutea supremă a fiecăruia dintre noi.

Filosoful Leon Chestov, într'un profund şi inspirat articol [1], porneşte dela această iubire a lui Dumnezeu, pentru a arăta că toată demonstraţia geometrică a lui Spinoza, nu echivalează cu demonstrarea existenţei unui obiect, deoarece nu iubeşti o linie, o casă, un arbore, aşa cum îl iubeşti pe Dumnezeu, deşi îi dovedeşti existenţa întocmai cum convingi pe oricine de existenţa unei linii, unei case, sau a unui arbore. Dece aşadar această diferenţă? Şi fiindcă ne este greu să dăm răspunsul la această întrebare, L. Chestov vrea să arate că cu toată argumentarea geometrică a existenţei lui Dumnezeu, convingerea existenţei lui, vine din adâncuri iraţionale omeneşti. Altminteri, nu ne putem explica îndemnul de a-l iubi pe Dumnezeu, fără de aşteptarea vre-unei recompense, cum afirmă Spinoza, sau din toată fiinţa noastră, din toată puterea noastră, cum ne cere Biblia.

Dar nu iubirea lui Dumnezeu, nu amor dei intellectualis, interesează în primul rând aci, deşi în această frază e cuprinsă esenţa ultimă a „Eticei" spinoziene. Ne preocupă numai argumentarea existenţei lui Dumnezeu, care aci nu este corporal ca în Biblie, cu toate că Dumnezeu, sau substanţa, sau existenţa tuturor lucrurilor, sunt una. Substanţa spinoziană are o infinitate de atribute, din care numai două sunt cunoscute de mintea noastră: întinderea şi cugetarea. Din faptul însă că Dumnezeu sau substanţa este şi întindere, nu se poate trage decât în mod vulgar concluzia că Dumnezeu ar fi tot una cu un Dumnezeu corporal despre care ne vorbeşte Biblia, şi care ar fi ca şi noi oamenii, — bun, răsbunător şi având voinţă şi inteligenţă.

Intre ideia despre Dumnezeu, aşa cum rezultă din Biblie, şi aşa cum o putem avea, urmând argumentarea spinoziană a existenţei lui, e în fond aceiaşi profundă diferenţă ca între lătratul câinelui şi „constelaţia câinelui" de pe cer. „Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate tot coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans" [2]. (Etica I, prop. XVII).

---

1) Mercure de France (Iunie, 1923).

2) Inteligenţa şi voinţa cari ar constitui esenţa lui Dumnezeu, ar diferi în totul de inteligenţa şi voinţa noastră, şi nu s'ar asemăna decât la nume, întocmai cum constelaţia numită a câinelui, nu se aseamănă decât la nume, cu animalul pe care îl numim astfel.

Această diferență atât de plastic precizată în „Etica", a fost desigur concretizată și iscoadei ce evreii și Morteira, i-au trimes-o lui Spinoza.

Cum comentează Leon Chestov, în articolul amintit, ea nu înseamnă însă nici mai mult nici mai puțin decât uciderea lui Dumnezeu (celui din Biblie).

Aci nu mai era o idee creștină așadar, care a dus la excluderea lui Spinoza din comunitate. Era un asasinat. O crimă ce trebuia să fie pedepsită. Tot însă cu excluderea. Era chiar necesar pentru judaism aceasta.

* * *

Comentatorii filosofiei lui Spinoza, nu desluşesc nimic cu privire la efectele pe care această excludere memorabilă ar fi avut-o asupra comunităței evreiești din Amsterdam. Şi nici biografii lui nu ne spun nimic. Le cunoaştem însă pe acelea, produse asupra lui Spinoza însuşi.

Spinoza se retrăsese într'un orășel în apropiere de Amsterdam, unde ducea o existență liniștită, neturburată decât de propunerea principelui Carol Ludwig von der Pflatz de a ocupa o catedră de filosofie la Heidelberg. Spinoza trăia din micul câştig ce i-l da șlefuitul sticlelor de ochelari, cu cari se îndeletnicea. Retras de lume, el a adâncit marele probleme din micul său tratat. A scris „Etica". Ea e o amplificare a ideei „Despre Dumnezeu, despre om, și fericirea acestuia", — și este concluzia rațională asupra supremei noastre virtuți: cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire.

Fără excluderea lui Spinoza, n'am fi avut poate „Etica".

Ea este însă o protestare împotriva judaismului și a optimismului biblic.

* * *

Intr'adevăr, pentru Spinoza, Dumnezeu este cauza eficientă nu numai a existenței lucrurilor, dar și a esenței acestora, căci existența lor nu poate fi concepută fără Dumnezeu („Etica" I, prop. XV). De aceia şi tot ce există nu poate fi contingent, ci determinat de necesitatea naturei divine de a lucra în anume fel, și nu în altfel, căci existențele fiind determinate de Dumnezeu de a exista, ele nu

pot rupe determinarea dată şi să lucreze în mod contingent. (Etica I, prop. 24). Numai Dumnezeu este natura naturantă, adică propria sa cauză. Celelalte lucruri sunt natură naturată, adică efectul unor cauze. Iar omul e o biată fiinţă a cărui existenţă e dela început determinată, fără a putea să intervină prin vreun mijloc oarecare (implorarea divină), de a îndupleca pe Dumnezeu să schimbe mersul fatal al lucrurilor, fixat odată pentru totdeauna, dela început. Lucrurile nu au putut fi produse de Dumnezeu într'o altă ordine decât aceia în care ele există. Ele nu depind de bunul lui plac și nici nu trebuie să avem pretenţia că au fost produse în conformitate cu triumful binelui asupra răului, sau a frumosului moral împotriva urîţeniei. Tot ce există, există în mod necesar astfel. (Etica I, prop. XXXIII).

Fericirea omului nu constă deci în urmărirea unor finalităţi, cari pentru Dumnezeu şi ordinea lucrurilor constituită de dânsul, nu există. Fericirea constă în înţelegerea acestor adevăruri fundamentale, cari duc la cunoaşterea lui Dumnezeu.

Etica lui Spinoza nu are astfel nimic comun cu etica mitologică judaică.

In concepţia judaismului, Dumnezeu făcând pe om după chipul şi asemănarea lui, i-a cerut să nu aibe alţi zei şi să nu se prosterne înaintea lor, căci El este eternul lui Dumnezeu, care pedepseşte până la a treia şi a patra generaţie pe acei cari îl urăsc, şi răsplăteşte până la a mia generaţie pe acei cari îl iubesc şi-i urmează poruncile (Decalogul III, cartea Exod.).

După concepţia judaică, ordinea lucrurilor poate să fie aşadar ruptă. In locul ei poate fi contingenţa, şi Dumnezeu, după bunul său plac, poate introduce o finalitate în desfăşurarea infinită a lucrurilor. Universul şi omul sunt jucăria voinţei lui. El răsplăteşte pe cel drept, şi pedepseşte pe cel păcătos, fiindcă omul trebuie să tindă a se desăvârşi pentru triumful adevărului, binelui şi frumosului. In urmărirea acestui triumf, omul îşi poate atrage clemenţa şi bună voinţa divină şi să trăiască fericit pe pământ.

Aceasta este aşadar cu totul altceva.

Deoparte: necesitate absolută, rigidă, eternă; de altă parte contingenţă. Deoparte: determinism absolut; de altă parte scopuri finale. Deoparte: cunoaşterea supremă a adevărului ultim; de altă parte: bucurarea noastră de bunurile vieţei. (Chiar ideea messianică

evreiască, nu este o idee transcendentă, ci un scop ce urmează să fie realizat în viaţa noastră, pe pământ).

Este deaceia neîndoios că etica spinoziană este şi pesimistă, fiindcă noţiunea de necesitate şi determinism, nasc pesimismul. Iar etica judaică este optimistă, fiindcă noţiunile de contingenţă şi scopuri finale, nasc optimismul în sufletul fiecăruia dintre noi. Este aci o antinomie şi în ea găsim de altfel generatorul eternului optimism evreiesc.

Prin afirmarea pesimismului său etic, Spinoza încetează însă de a mai fi evreu.

Dar nu devenise nici creştin.

Era un revoluţionar religios, pe care catolicii creştini nu l-ar fi tolerat, dacă ar fi făcut greşala de a accepta catedra de filosofie ce i se oferise la Heidelberg. Spinoza ar fi putut fi un al doilea Ion Huss [1]). Preferase vâlvei, contemplarea liniştită a propriei lui gândiri, aşa cum preferase supunerii la ceremonialul sinagogei, afirmarea lui atât de liniştită a unei nemulţumiri faţă de explicările biblice asupra lui Dumnezeu, asupra omului şi fericirei sale.

Liniştea aceasta, rezultată din cea mai profundă convingere la care a putut să ajungă o minte omenească, i-a adus excomunicarea din sânul evreimei şi dealtminteri neacceptarea lui în lumea creştină. Omenirea are însă de înregistrat de pe urma acestei tragedii, crearea uneia din cele mai profunde opere filosofice. Căci este fără îndoială o întreprindere nu atât profundă cât mai ales îndrăzneaţă, încercarea făcută de Spinoza de a dovedi pe cale raţională şi în formule strict geometrice, existenţa lui Dumnezeu.

Voeşte, este adevărat, şi judaismul să dovedească existenţa lui Dumnezeu pe cale de convingere, nu numai pe cale de revelaţie. Găsim în judaism îndemnul: „cunoaşte" pe Domnul Dumnezeul tău [2]).

---

1) Spinoza avusese dreptate: Cu mult mai târziu, în 1854, s'a interzis privat — docentului Kuno Fischer, să mai ţină prelegeri la Heidelberg, fiindcă îndrăznise să prezinte filosofia lui Spinoza în „Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza", în altă lumină decât ar fi dorit consiliul bisericesc din Baden. Schopenhauer îşi râde de acest interdict (vezi totuş şi scris. acestuia către S. Frauenstädt, 1854).

2) Hamburger, op. cit.

Dar această cunoaştere nu ne este dată, ca în filosofia lui Spinoza, ci e o convingere empirică, experimentală, ce izvorăşte pentru câţiva din aleşii lui Israel, din faptul numai că Dumnezeu le-a apărut adesea înaintea ochilor, arătându-le calea ce au de urmat pentru a realiza binele şi adevărul. Pentru cei mai mulţi însă, după judaism, adevărul este dat pentru totdeauna, fără să mai fie necesar de a fi demonstrat. Judaismul nu cere aşadar o continuă căutare a adevărului, independent de faptul că l'am putea afla vreodată sau nu. Cere numai o supunere oarbă la cel găsit de câţiva, sau relevat câtorva: profeţilor (sau după creştinism: apostolilor). Această supunere poate aduce recompensa imediată: bucurarea de toate fericirile vieţei pe pământ.

Spinoza cere dimpotrivă căutarea continuă: înţelegerea lui Dumnezeu. Chiar dacă în cele din urmă nu l-am găsi. Minunea constă tocmai în această căutare, aşa cum toată frumuseţea nu o găsim în fructul pârguit, ci în încolţirea seminţei ce se strădueşte să dea fructul copt.

Nu mai trebuie să insist că filosofia spinoziană se desparte aci şi de creştinism, care ne spune prin cuvintele lui Pascal, de neuitat, — că de nu l-am fi găsit pe Dumnezeu, nici nu l-am fi căutat.

Notez numai aceasta, pentru a arăta ce punct izolat, dar cât de luminos, ne apare Spinoza, prin întregul său sistem filosofic religios, desfăşurat în „Etica" sa. Şi să nu uităm că totul se reduce numai, în fond, la afirmarea adevărului că credinţa evreilor din Amsterdam despre un Dumnezeu corporal, unic, nu este desigur tot una cu conceptul raţional al lui Spinoza, despre existenţa lui Dumnezeu. Cum nu este tot una credinţa aceloraşi evrei că lucrurile îşi pot schimba mersul lor fatal prin voinţa şi inteligenţa lui Dumnezeu, cu conceptul că voinţa şi inteligenţa nu sunt de esenţa naturei lui Dumnezeu (Etica I, prop. XXXIII), deoarece însuşirile lui Dumnezeu nu pot fi determinate, orice determinare fiind o negare a sa (omnis determinatio est negatio).

Pentru Spinoza aşadar, adevărul suprem stă în afirmarea iubirei lui Dumnezeu, fără ca oamenii să poată avea vreo recompensă pentru aceasta. Suntem deci departe de judaism şi de coincidenţele empirice, ca „elemente evreeşti", în filosofia lui Spinoza.

Iată dece spuneam că „Etica" este o protestare împotriva optimismului judaic. Ea e afirmarea unui scepticism. Protestul a fost

însă ridicat de Spinoza şi înainte de a fi scris „Etica" sa. Atunci, când a încetat de a mai frecventa sinagoga și când neocolit a spus iscoadei lui Morteira, adevărul asupra credinţelor lui religioase.

Evreii însă nici nu l-au umilit, nici batjocorit ca pe Uriel Acosta, şi nici nu l-au lapidat, deşi fapta lui era atât de gravă.

Trebuie să vedem în această menajare o teamă sau un respect prea mare al evreilor, pentru cunoştinţele și înțelepciunea lui Spinoza? Biograficește nu există nimic care să explice această timiditate, față de genialul filosof. Spinoza însuşi nu ne-a lăsat nici el nimic lămurit în această privință. Se pare că el a voit să ignoreze toată viaţa, gestul coreligionarilor lui amsterdamieni. Mintea lui era preocupată de alte mari probleme, pentru a fi putut da atenţie unor chestiuni de ordin personal, deși unii biografi afirmă, că el ar fi răspuns în scris excomunicatorilor săi. Chestiunile personale treceau însă pentru el pe ultimul plan

Trebuie să existe totuş o cauză care să explice atitudinea puțin dușmănoasă a evreilor împotriva lui Spinoza. Excluderea din comunitate era în sine desigur o măsură gravă. Dar ea s'a făcut fără scandal public. O. Meinsma insistă asupra acestui fapt, şi căpătăm convingerea că ea a fost în fond, o măsură destul de blândă, dacă avem în vedere cât de sectari și de intoleranți au fost evreii amsterdamieni, pe vremea lui Spinoza.

Grozăvia blestemului evreilor împotriva lui Spinoza pare a avea mai mult o rigiditate formală.

Solomon van Til, profesor de teologie la Utrecht, confirmă în 1694, că Spinoza a răspuns printr'o apologie împotriva acestui blestem. Apologia a fost redactată în limba spaniolă, dar în urma îndemnului prietenilor lui, Spinoza a renunțat s'o mai publice, preferând s'o înglobeze în Tratatul teologico-politic. Săgeţile îndreptate de Spinoza în această carte împotriva rabinilor, sunt de aceia explicate de către unii, prin sentimentul de răsbunare pentru excomunicarea suferită.

L. Roth, afirmă în studiul său amintit: „La pensée juive dans le monde moderne". — că excomunicarea lui Spinoza nu s'ar fi datorat atât ereziilor lui, ci că ea ar fi fost fără îndoială un „act politic". După L. Roth: „comunitatea evreiască tolerată cu greutate

şi ea la rândul ei, trebuia să se despartă de gânditorul ale cărui opinii produceau scandal în lume şi ar fi putut să vatăme situaţia ei atât de penibil obţinută". L. Roth crede că sinagoga nici înainte, nici în timpul lu iSpinoza nu a putut să edicteze un decret general de excomunicare. Dealtfel ni se mai arată oarecum neclar, că evreii prin excomunicare n'au atacat niciodată erezia în sine, ci numai ideia unei erezii posibile.

Cu toate acestea, biografii ne spun, că evreii l-ar fi reprimit oricând pe Spinoza în comunitate, numai dacă el ar fi voit aceasta. Aceiaşi biografi ne mai spun că înainte de a fi fost excomunicat, evreii i-ar fi propus chiar lui Spinoza o rentă anuală, dacă se hotărăşte să frecventeze din nou sinagoga.

Este astfel imposibil să nu gândim că totuş un „element" evreiesc, a determinat această bunăvoinţă, faţă de Spinoza. Un element de o reală valoare, şi mult mai profund decât elementele panteiste, semnalate de Wilhelm Jerusalem, sau decât celelalte elemente judaice kabbaliste, menţionate până acum.

Il găsim în insuşi conţinutul general al filosofiei spinoziene, în panteismul ei, comun în multe privinţe cu cel judaic.

Panteismul judaic nu era însă la îndemâna tuturora. El forma obiectul de studiu şi credinţă religioasă numai pentru câţiva dintre evrei. Nu era o doctrină secretă cum a fost Kabbala, înainte de a fi fost divulgată de Rosenroth, în a sa: „Kabbala denudata" (1684). Era o problemă esoterică, pe cari rabinii nu o puteau explica fiecăruia dintre credincioşi.

După această doctrină, Dumnezeu care a creat cerul şi pământul în şase zile spre a se odihni în a şaptea zi, era tot una cu universul creat. Era Dumnezeul părinţilor lui Israel, de care prin jurământul de credinţă şi supunere făcut de strămoşii săi, fiecare evreu se simţea legat şi existând în neîncetata lui apropiere şi vecinătate. Era un Dumnezeu imanent întregului univers: „Doamne, tu vezi când umblu şi când mă culc, tu cunoşti la perfecţie căile mele, unde aşi putea să merg departe de spiritul tău, şi unde aşi putea fugi de prezenţa ta; dacă mă urc în ceruri tu eşti acolo; dacă mă culc în mormânt tu eşti acolo; dacă îmi iau aripele aurorei dimineţei şi merg să locuesc la capătul mărei, mâna ta mă va conduce şi dreapta ta mă va susţine". (Psalm 139).

Dar Dumnezeul părinţilor lui Israel este şi transcendent. El trăeşte în ceruri, deasupra pământului, deosebindu-se deci de lumea creată, el fiind şi creatorul ei.

Filosofia kabbalistă s'a inspirat din această concepţie şi ni-l reprezintă pe Dumnezeu aşezat pe un tron de aur, înconjurat de îngeri de diverse grade, cari îi laudă puterea şi mărinimia, şi îl proslăvesc pentru fericirea oamenilor.

In această reprezentare a Dumnezeului transcendent, creator al tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute, trebuie să vedem mai mult influenţa cosmogonică creştină-catolică, produsă în evul mediu asupra tuturor minţilor cugetătoare din acea vreme, (cei mai mulţi dintre kabbalişti erau evrei trecuţi la catolicism). Reprezentările şi figurile uneori prea simpliste ca şi simbolurile kabbaliste despre Dumnezeu şi lumea creată de el, cu posibilităţile pentru fiecare din noi de a ne apropia de el prin o continuă desăvârşire a noastră, — metempsihozantă, — formau un crez de care Kabbala s'a folosit, spre a populariza filosofia ei. Ele nu constituiau cu toate acestea esenţa învăţăturei ei despre Dumnezeu şi lumea creată, considerându-le că sunt una, — Dumnezeu fiind înlăuntrul universului. Filosofia kabbalistă exprimă în esenţa ei un monism imanent. Ea nu se confundă deci cu filosofia evreîască religioasă, esoterică, obiect de cercetare numai pentru acei cari voiau şi puteau să adâncească învăţăturile sfinte evreieşti. Imbrăcămintea simbolică pe care Kabbala şi-a dat-o, — era numai un mijloc pentru a fi la unison cu spiritul vremei în care a apărut şi de a se conforma voluntar, nu numai cu doctrina transcendentă despre Dumnezeu, judaică, dar şi cu doctrina catolică.

Spinoza venise în contact cu toate aceste trei explicări asupra lui Dumnezeu şi raporturilor lui cu universul.

Este însă neîndoios că Spinoza nu a ezitat un moment de a-şi însuşi doctrina evreiască. Dumnezeu este una cu universul creat, dar este şi mai mult decât obiectul creaţiei lui. In felul acesta, Spinoza a înlăturat toată imageria catolică şi şi-a manifestat preferinţa pentru judaism, nu pentru Kabbala adesea vulgară în simbolurile ei şi exageratoare a concepţiei primitive despre Dumnezeu a catolicismului, şi pentru toată lumea, a judaismului. Spinoza se declarase hotărît pentru un Dumnezeu imanent, dar şi transcendent. Aşadar încercase să dea problemei fundamentale a existenţei lui Dumnezeu

şi a lumei, o explicare transcendentă, ceeace era tot una in esenţă, cu explicările esoterice evreeşti, asupra aceleiaş probleme. Dar numai atât. Era însă deajuns. Dumnezeul lui nu era acel al Kabbaliştilor, un Dumnezeu fărămiţat în univers, materializat. Era un Dumnezeu care a creat universul, dar care era şi transcendent acestui univers.

De aceia este o greşală considerarea că filosofia lui Spinoza poate fi etichetată cu numele de materialism, prin panteismul ce-l afirmă. Panteismul spinozian este un panenteism, cum l-a denumit cel dintâi filosoful Krause, şi l-a explicat atât de pătrunzător filosoful Herman Schwartz, dela universitatea din Greifswald [1]).

Este drept, spune acest comentator, că lucrurile îşi primesc existenţa dela Dumnezeu. Prin aceasta însă el nu a încetat de a exista în afară de ele, aşa cum soarele există, deşi planetele s'au născut dintr'însul. In felul acesta, Dumnezeu, deşi e cuprins în lume, prin infinitatea lucrurilor create, există totuş în afară de creaţiunea lui. Creaţiunea o cunoaştem numai sub aspectul celor două atribute, întrucât mintea noastră le poate percepe numai pe acestea. Dar atributele lui Dumnezeu sunt infinite, iar Dumnezeu sau substanţa este cauza lor.

In nici un caz aşadar nu poate fi vorba de panteism în filosofia lui Spinoza.

Şi Ludwig Feuerbach caracterizează plastic acest înţeles al filosofiei lui Spinoza: „Secretul, adevăratul sens al filosofiei spinoziste, este natura. Dar nu ca natură, ci ca fiinţă teologică-abstractă, metafizică: natura lui Dumnezeu. Spinoza înlătură dualismul dintre Dumnezeu şi natură; cu toate acestea, Dumnezeu tot rămâne ca o existenţă separată de natură, aşa că Dumnezeu are însemnătatea subiectului, pe când natura numai pe aceea a predicatului" [2]).

Hermann Cohen [3]), înlătură şi el principial panteismul. Învă-

---

1) Gottesvorstellungen grosser Denker. München, 1921.

H. Schwartz atacă însă în general panteismul, cât şi pe Spinoza, în cartea sa recentă: „Gott, Jenseits vom Theismus und Pantheismus", (ed. Junker & Dünhaupt, 928).

2) Citat de Friedrich Jodl, în „Geschichte der neueren Philosophie", pag. 287 (ed. Rikola, 1924).

3) op. cit. pag. 27.

ţătura evreiască nu poate admite o unificare între monoteism și panteism. Monoteismul poate pune în discuţie, ca filosofie a religiei, numai corelatul dintre om şi Dumnezeu. In acest raport omul poate ajunge prin devoțiune şi viața lui etică, în apropierea lui Dumnezeu, dar nu se poate considera că face parte din însăși existența lui.

Precizez însă că panteismul lui Spinoza, nu izvorăşte din opoziţia logică dintre monoteism şi panteism, ci din conștiința transcendenței lui Dumnezeu, fără posibilitatea pentru noi de a concretiza sau reprezenta într'un fel oarecare, ideia ce o avem despre Dumnezeu (cum o face monoteismul).

Este o concluzie a multora, că filosofia lui Spinoza se reduce totuş la panteism şi pentru motivul că el a considerat că toate lucrurile cari există sunt animate (Etica, partea II-a, prop. XIII, scolia). Aşadar ea s'ar reduce la un panteism, nu atât monist, (cum l-a precizat Lotze), ci antropomorfic. Afirmarea că toate lucrurile sunt animate este o consecință imediată pentru gândirea noastră, dacă avem în vedere că substanța sau Dumnezeu, care este cauza tuturor lucrurilor, poate fi cunoscută de noi prin cele două atribute ale ei, gândirea şi întinderea; că prin urmare orice corp, fie chiar anorganic, privit sub atributul gândirei, este animat pentru noi. Nu orice lucru însă are conştiinţa acestei animări, și nu pentru orice lucru, claritatea acestei conştiinţe, în ipoteză că lucrul ar avea această conștiință, poate fi de acelaș grad ca la om (vezi Spinoza aceiaș scolie). După Tumarkin: totul e animat, nu înseamnă că orice lucru are o viaţă personală, ci numai că este raţional, și duce și la încheere că totul e supus legilor mecanice ale naturei, ceia ce ar însemna mai curând în acest caz, că totul e mort [1]).

Vorbind însă despre panteism, voim în fond să explicăm o enigmă, căci oricât ne-am putea face o idee, rațional deci, despre existenţa şi natura lui Dumnezeu, nu putem totuş să ni-l reprezentăm spre a lămuri cât mai clar chestiunea transcendenței lui față de lumea creată, care este el însuși dealtfel.

Lucrurile se complică, dacă avem curajul să mergem mai de-

1) Spinoza. Acht Vorlesungen, pag. 59 (ed. Quelle & Meyer, Leipzig, 1908).

parte, căci Spinoza spune: nimic nu ne poate împiedica să gândim că Dumnezeu are mai multe atribute, decât acelea pe care mintea noastră le-a găsit. Şi tocmai în această gândire, este întreaga dificultate. Ceace părea explicat cu ajutorul filosofiei kabbaliste (sau cartesiene), sau independent de ele, devine de astă dată nelămurit. Dumnezeu nu mai e materie şi cugetare. El mai poate fi şi altceva. Ce anume? Spinoza nu ne mai spune nimic, lăsându-ne în întuneric.

Concesiunea pe care Spinoza a făcut-o timpului cu privire la lămurirea existenţei lui Dumnezeu, a avut de altfel urmări turburătoare pentru însuşi Spinoza.

Nu era atât vorba de a lămuri pentru toată lumea, pentru conştiinţa în genere, pe Dumnezeu, lăsând pe câţiva să bănuiască abia, că adevărul poate fi şi altfel, şi altundeva, ci mai mult Spinoza a considerat că trebue să-l demonstreze pe Dumnezeu, aşa cum demonstrezi o linie, un triunghiu, o piatră [1]). A îndrăznit să facă aceasta, fiindcă timpul o cerea şi desvoltarea spiritului matematic o voia. Raţiunea, spiritul ştiinţific, cereau ca această demonstrare să fie făcută. Şi astfel geometric, obiectiv, Spinoza a demonstrat existenţa lui Dumnezeu.

Dar a făcut-o liniştit, senin? Şi dacă existenţa lui Dumnezeu poate fi demonstrată întocmai ca existenţa unei pietre de pildă, dece ne îndeamnă Spinoza să-l iubim totuş numai pe Dumnezeu?

Dumnezeu e aşadar o altă realitate, ce nu poate fi egală cu o piatră, cu un arbore, cu o linie.

De acest lucru Spinoza şi-a dat seamă.

Dar tocmai din această cauză, problema ideei lui Dumnezeu cuprinsă în filosofia lui Spinoza, nu este şi nu poate fi complect deslegată. Obiectul ei rămâne adesea insesizabil pentru mintea noastră, cu toate că filosoful din Amsterdam a căutat să ne demonstreze pe Dumnezeu că există, folosindu-se de metoda geometrică. Pare de aceia că Dumnezeu în filosofia spinoziană este o enigmă ce nu poate fi explicată, sau e un adevăr ce nu-l putem prinde pe calea

1) Vezi „Etica", partea IV, introducerea.

cunoștinței comune, ci printr'un fel de intuiție intelectuală, vecină cu cunoașterea mistică.

Așadar un „element" avreiesc, real, panenteismul, trebue să fi îmblânzit furia excomunicatorilor din Amsterdam. Căci el coincide cu doctrina lor esoterică, cunoscută numai de către unii din rabinii sinagogei din Amsterdam, și de către Morteira.

Așa se explică dece Spinoza nu a fost nici batjocorit, nici umilit, nici lapidat, când evreii l-au silit să părăsească comunitatea lor. Un singur element spiritual, îi oprise dela aceasta.

Dar nu s'a putut totuş ca acest element să înlăture excomunicarea.

In toate celelalte privințe şi față de învățătura biblică evreească, Spinoza, luase el însuși o atitudine batjocoritoare aproape. Iscoada plecase dela dânsul cu această impresie. Iscoada reprezenta spiritul public evreesc şi acesta trebuia să-şi capete o satisfacție. Spinoza a trebuit să fie excomunicat.

Dar Spinoza a trebuit să iasă din judaism şi pentru următorul fapt: el se pronunțase înaintea iscoadei trimească de Morteira, că nu poate concepe Dumnezeul biblic, înaintea căruia ființa noastră trebue să i se închine smerită şi să-i suporte poruncile. Morala judaică nu putea deasemeni să-l mulțumească pe Spinoza. Fiindcă era morala sclavului, prosternat înaintea atotputerniciei divine, capricioase. Spinoza concepea numai un determinism ineluctabil al naturei pe care nici o voință sau inteligență nu l-ar putea schimba. Spinoza era însă contra unei morale a sclavului. Şi toată străduința lui Spinoza (afirmată în tot timpul vieței lui, și în „Etica" lui), era tocmai dimpotrivă lămurirea unei morale a libertăței noastre, răscumpărată de noi prin drumul greu, e drept, al cunoașterei tuturor lucrurilor, până la cunoașterea prin iubire, a lui Dumnezeu. Spinoza opunea astfel religiei judaice, morala liniștită a unei viziuni intelectuale, a cunoașterii ultimului adevăr al tuturor lucrurilor, înecată în grație și beatitudine.

Spinoza era și rămâne aşadar în afară de judaism. Zadarnic se încearcă azi unii filosofi, cum e Wilhelm Jerusalem, să găsească

elemente evreeşti în filosofia spinoziană, formale şi empirice, desigur, numai pentru a-l readuce post mortem pe Spinoza în judaism. „Comunitatea evreească" nu-l voeşte. Spinoza nu este o valoare permanentă a judaismului şi nici Israel Abrahams, talmudistul din Cambridge, nu-l consideră ca atare [1]).

Spinoza este în schimb o valoare spirituală ce trece dincolo de cadrul strâmt, adesea dogmatic şi sectar, al judaismului. Spinoza este o valoare eternă a umanităţei.

1) Op. cit.

CAP. V.

DEMONSTRAREA EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU

Spinoza demonstrează amănunţit existenţa lui Dumnezeu în propoziţia XI din cartea I-a a „Eticei" şi în propoziţiile ce-i urmează. Aci găsim celebrele dovezi despre existenţa lui Dumnezeu, cât şi descrierea abstractă şi raţională a naturei lui. Gândirea e îndrăzneaţă fireşte şi are formularea cea mai rigid raţională posibilă şi anume: „Dumnezeu sau substanţa compusă din atribute infinite, cari fiecare exprimă o esenţă infinită şi eternă, există în mod necesar". Deus sive substantia constans infinitis atributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Spinoza este atât de convins de această existenţă necesară a lui Dumnezeu, încât demonstrarea ontologică ce urmează după punerea afirmativei propoziţii, începe cu aceste cuvinte: „dacă negaţi această propoziţie, trebue să negaţi existenţa lui Dumnezeu sau a substanţei. Ceace evident nu se poate, fiindcă natura substanţei nu poate fi gândită, fără ca să existe (ea fiind cauza ei însăşi). Ad naturam substantiae pertinet existere. De unde rezultă că Dumnezeu sau substanţa compusă din atribute infinite, care fiecare exprimă o esenţă infinită şi eternă, există în mod necesar.

Aceasta e prima demonstrare raţională a existenţei lui Dumnezeu.

A doua: aceiaşi necesitate de a exista, rezultă şi din următoarea argumentare. Trebue să ne întrebăm dece un lucru există. Ca să existe, trebue să aibă o cauză pentru care există, cuprinsă în însăşi natura lui, sau care să fie în afară de el; de pildă, triunghiul există având trei unghiuri egale cu două un-

ghiuri drepte, fiindcă este în chiar natura lui să fie astfel. El nu poate fi un pătrat. Deci de aci rezultă că un lucru există ori de câte ori nu e vre-o raţiune care să-l împiedice de a exista. Dacă prin urmare nu e nici o cauză care să-l împiedice pe Dumnezeu de a exista, atunci el există în mod necesar.

Intr'adevăr, dacă ar fi o cauză care l-ar împiedica să existe şi care s'ar găsi într'o altă substanţă decât aceia a lui Dumnezeu, ea nu poate să-l împiedice pe Dumnezeu să existe, fiindcă ea nu ar avea nimic comun cu substanţa lui Dumnezeu, ea fiind de altă natură şi deci nu ar putea influenţa într'un mod sau altul existenţa lui. Această substanţă ar trebui să aibă alte atribute decât acelea ale substanţei sau Dumnezeu. Ori, două substanţe cari ar avea atribute diferite, n'ar avea nimic comun între ele. Fiecare este concepută pentru sine, având atribute diferite (deci fiind de esenţă diferită), şi având şi moduri şi afecţiuni diferite (căci nu putem concepe două substanţe cari prin esenţa lor fiind diferite, ar putea avea aceleaşi moduri). Aşadar, o substanţă care nu ar avea nimic comun cu Dumnezeu, n'ar putea să-l împiedice de a fi, de a exista.

Să gândim însă că în însuşi Dumnezeu ar putea fi o cauză care să-l împiedice de a exista. Această este însă absurd, fiindcă o astfel de gândire implică o contradicţie, deoarece este în însăşi natura lui Dumnezeu ca să existe, nu să nu existe. Deci Dumnezeu există în mod necesar.

A treia demonstrare, „a posteriori" : Nu putem spune că nimic nu există, fiindcă noi existăm în noi înşine, sau în altă fiinţă care există în mod necesar. Fiinţele finite există aşadar. Dacă fiinţele infinite nu ar exista, — ar urma că fiinţele finite pot exista mai mult decât una absolut infinită. Ceeace e absurd. Urmează deci că Dumnezeu există în mod necesar.

Tot a treia demonstraţie „a priori": a putea exista este o putere. Urmează: cu cât un lucru are mai multă realitate, cu atât are mai multă putere de a exista. Deci Dumnezeu care prin el însuşi are o putere infinită de a exista, — există în mod necesar.

Este de altfel dela sine înţeles, adaugă Spinoza la sfârşitul acestei argumentări, că toate lucrurile cari există îşi au cauza fiinţei lor în afară de ele inşele şi depind de această cauză. De aceia lor li se poate aplica dictonul; quod cito fit, cito perit. Dimpotrivă,

tot ce constitue perfecţiunea substanţei, nu depinde de nici o cauză externă. „Existenţa ei rezultă din propria ei natură, care din această cauză nu este altceva decât propria ei esenţă". Aşa că perfecţiunea unui lucru presupune existenţa lui, iar imperfecţiunea, neexistenţa lui. Dumnezeu însă a cărui esenţă exclude orice imperfecţiune, există cu cea mai mare certitudine. Deci „nu există nimic în lume de existenţa căruia am putea fi mai siguri, decât existenţa absolut infinită şi perfectă, adică Dumnezeu". Adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est, Dei.

Este neîndoios că acest Dumnezeu despre care suntem atât de siguri că există, — trebue să fie unic. Cum l-am putea concepe altfel? Dar această întrebare nu cuprinde nimic fără îndoială cu privire la unicitatea lui Dumnezeu. Ea e mai mult un simţământ decât o convingere. De aceia în cadrul unei concepţii despre Dumnezeu, exprimată geometric, dovada unicităţei e necesar să fie făcută.

In două rânduri încearcă Spinoza acest lucru.

Intâiu, — în „Cogitata metaphysica", cap. II din partea a II-a, unde vorbeşte despre unitatea lui Dumnezeu, şi apoi în „Etica", în prop. 14 din prima carte. Dar dovedirea nu e făcută în ambele lucrări, pe acelaş temeiu.

In „Cogitata metaphysica", ideea de perfecţiune a lui Dumnezeu, servă de premiză la întreaga argumentare.

Perfecţiunea aceasta e considerată ca un atribut al lui Dumnezeu şi pe care el o are dela el însuşi. Dacă am considera că ar fi mai mulţi zei cu desăvârşire perfecţi, cum e Dumnezeu, atunci ei ar trebui să aibă suprema inteligenţă şi să se recunoască nu numai pe ei înşişi, dar să cunoască şi tot ce există, aşa dar şi pe ceilalţi zei, ceeace ar însemna că desăvârşirea fiecăruia ar depinde în parte de el însuşi, dar şi de ceilalţi. Aşa că fiecare n'ar mai fi perfect, fiindcă numai acela e perfect care-şi are perfecţiunea dela el însuşi. Urmează că numai un Dumnezeu există. Iar lar sfârşitul argumentărei Spinoza adaugă: „căci dacă ar fi mai mulţi zei, ar trebui ca existenţa cea mai perfectă să aibă în ea însăşi o imperfecţiune, ceeace ar fi absurd".

Spinoza se serveşte de o altă „premiză" în „Etică", pentru a dovedi unicitatea lui Dumnezeu, şi anume de ideea de substanţă.

In prop. a XIV-a din prima carte I a „Eticei", Spinoza ne demonstrează într'adevăr că Dumnezeu este unic, fiindcă dacă ar exista o altă substanţă decât Dumnezeu, ea ar trebui să aibă atributele lui Dumnezeu, care le cuprinde pe toate. Urmează că această substanţă ar avea aceleaşi atribute ca şi Dumnezeu, ceeace absurd, căci trebue să gândim două substanţe cari au aceleaşi atribute şi deci care nu s'ar putea distinge una de alta, nici prin atributele, nici prin modurile lor. Aşadar nu poate exista altă substanţă decât aceea a lui Dumnezeu. Dumnezeu este unic.

Aceste atribute şi moduri, nu pot de altfel exista şi să fie concepute fără de existenţa substanţei, astfel că nimic nu există, care să poată fi conceput fără Dumnezeu (prop. XV, partea I-a), care lucrează după legile naturei lui proprii (deoarece nu există nimic în afară de el care să-l determine a lucra). Rezultă că numai Dumnezeu este o cauză liberă. Aceasta nu înseamnă, adaugă imediat Spinoza, că trebuie să ni-l închipuim pe Dumnezeu ca putând să împiedice de a exista, tot ce este. Cum însă tot ce există este o urmare a naturei lui, este de aceea absurd să gândim că Dumnezeu ar putea împiedica să existe tot ce este. Astfel Dumnezeu este cauza imanentă a oricărui lucru. Acesta derivă din natura absolută a lui Dumnezeu sau din atributele lui şi este etern şi infinit, dacă privim acest lucru sub prisma atributelor lui Dumnezeu.

Aşa de pildă gândirea este un atribut infinit al lui Dumnezeu. Cuprinzând însă ideea lui Dumnezeu în gândire, o putem presupune finită. Dar este dela sine înţeles că nu o putem concepe ca finită, decât dacă este terminată de gândire. Dar nu o putem concepe astfel, atâta timp cât gândirea constitue ideea lui Dumnezeu. Atunci gândirea nu e finită, — e infinită. Trebue deci să concepem că gândirea nu constitue ideea lui Dumnezeu. Ar însemna în acest caz să concepem gândirea că constitue şi nu constitue ideea lui Dumnezeu. Ceeace nu se poate. Deci trebue să admitem că dacă ideea lui Dumnezeu în gândire rezultă dintr'un atribut al lui Dumnezeu, din necesitatea absolută a naturii acestui atribut, — atunci această idee trebue să fie infinită. Ceeace era de demonstrat.

Aceiaşi argumentare se poate face pentru orice idee, și acelaş lucru se poate spune şi cu privire la durata unei existenţe sau a unui mod, care rezultă din natura vre-unui atribut. In acest caz numai, această existenţă sau acest mod nu pot avea o durată determinată, ci infinită (această idee va fi reluată mai târziu de Spinoza în cartea V-a a „Eticei", pentru a ne dovedi eternitatea sufletului.).

Argumentarea s'ar putea aplica și oricărui mod al întinderei, de pildă. Acest mod este infinit, dacă derivă necesar din natura atributului de întindere. Privit astfel, empiric, numai prin perceperea imediată a lui, el este finit, divizibil. Dar sub perspectiva atributului etern şi infinit al întinderei, el este deasemeni etern și infinit și indivizibil. Așa de exemplu, apa poate fi concepută ca divizibilă, iar părţile ei distincte unele de altele. Concepută însă ca substanţă, nu putem să-i admitem această divizibilitate (prop. XI, partea I-a).

Din toate acestea evident, nu trebue să conchidem că esența lucrurilor produse de Dumnezeu, implică existenţa lor. Fiindcă ele nu sunt cauza lor însăși. Știm însă că Dumnezeu este cauza existenței lor. Așa că orice ființă care este determinată de a face ceva, nu este determinată de ea însăși, ci de Dumnezeu și n'ar putea rupe sau schimba această determinare. Dumnezeu este cauza imediată a activităței noastre, iar orice activitate ne este fixată de necesitatea naturei divine. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt (prop. XXXIII, partea I) [1]).

In sfârșit, acum după ce cunoaştem dovezile existenţei lui Dumnezeu (Dumnezeu este însăşi existenţa) cât şi natura lui, considerată mai ales în raportul ei cu ființele, cu noi oamenii, putem adăuga, pentru a ne complecta ideea ce o putem avea despre el, că Dumnezeu nu poate fi conceput în mintea noastră decât sub atributele de gândire și întindere, deși atributele lui sunt infinite.

S'ar părea din această pricină că noi nu-l putem cunoaşte în fond pe Dumnezeu, de vreme ce cunoaştem numai două atribute

1) Niciodată lucrurile n'au putut fi produse în altfel și în altă ordine ca aceia în care ele au fost produse.

din atributele lui infinite. Cum însă fiecare atribut exprimă esența infinită a lui Dumnezeu, ne este indiferent faptul dacă îl cunoaştem numai sub două din multiplicitatea aspectelor pe care le are. Urmează deci că îl putem cunoaşte în mod absolut pe Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă însă că nu este de esența lui Dumnezeu de a fi corporal, cum cei mai mulți ni-l reprezentăm, nici de a avea voință şi inteligență în felul cum le avem noi oamenii (vezi prop. XVII, partea I), nici să fie afectat de bucurie sau tristețe (prop. XVII, partea V), şi nici nu ne e permis să credem că am putea să-l implorăm cu vre-un folos pentru noi de a rupe ordinea stabilită odată pentru totdeauna, existenței tuturor lucrurilor (Etica I. Prop. XXXIII). Nimic nu e contingent în natură. Dumnezeu fiind însăși natura [1]).

Este însă o greșală să credem, cum am mai văzut (cap. IV), că Dumnezeu fiind una cu natura i-a rămas imanent numai. Dumnezeu deşi s'a realizat pe el însuși creând lumea, el i-a rămas totuş şi transcendent, dovadă afirmarea lui Spinoza din „Etica" partea I prop. XVII: „Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate tot coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent ; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans"[2]).

Dovada şi afirmarea ce Spinoza o face unuia dintre prietenii săi: „susțin că Dumnezeu este cauza internă, imanentă, — cum se spune, — a tuturor lucrurilor, nu însă cauza lor externă. Totul, afirm eu, este în Dumnezeu, şi totul se mişcă în Dumnezeu; acea-

1) In presentarea argumentelor spinoziene despre existența lui Dumnezeu, am urmat aproape acelaş limbagiu ca şi Spinoza. Era imposibil să fac altfel fiindcă, — cum spune Goethe — „vorbirea şi gândirea sunt la Spinoza atât de strâns legate, încât îmi pare cel puțin că am exprima cu totul altceva dacă nu am întrebuința propriile lui cuvinte". Cum nu am putea afirma o învățătură biblică fără să o exprimăm cu aceleaş cuvinte, cu care este scrisă în Biblie.

2) Inteligența şi voința cari ar constitui esența lui Dumnezeu, ar diferi în totul de inteligența şi voința noastră, şi nu s'ar potrivi decât la nume, întocmai cum constelația numită a Cânelui, nu se aseamănă decât la nume cu animalul pe care îl numim astfel.

sta o susţin împreună cu Paulus şi deasemenea cu toţi filosofii din antichitate, deşi în altfel; aşi îndrăzni chiar să spun cu toţi evreii din vechime, atât cât se poate conchide din tradiţiile lor de azi, deşi ele sunt mult falsificate. Dar dacă unii cred că Tratatul teologico-politic supozează că Dumnezeu şi natura (prin care ei înţeleg o anume massă sau materie corporală) ar fi una şi aceiaş, atunci ei greşesc fundamentul" (scris. 73 ed. Reclam).

Conceptul lui Spinoza despre Dumnezeu nu este aşadar, cum se pretinde de către unii filosofi, afirmarea unui panteism imanent absolut, ci mai mult a unui panenteism, cum am văzut.

Ceeace e însă deconcertant în discutarea problemei ontologice la Spinoza, — e faptul că filosoful amsterdamian, pare a fi părăsit în „Etica", demonstrarea ontologică a existenţei lui Dumnezeu, găsită de el la Descartes, şi pe care a tălmăcit-o geometric în „Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata".

Acolo, Dumnezeu era dovedit că există, prin afirmarea că existenţa lui, e recunoscută din simpla observare a naturei, sau e dovedită a posteriori din simplul fapt că ideia lui Dumnezeu e în noi, şi în sfârşit din considerarea că noi, care avem ideia existenţei lui Dumnezeu, existăm.

Spinoza a dovedit însă în altfel existenţa lui Dumnezeu: din concepţia unei substanţe a cărei natură implică tocmai existenţa, sau din considerarea că Dumnezeu nu poate să nu existe, el fiind cauza lui însuşi, sau din împrejurarea că Dumnezeu fiind existenţa cea mai perfectă, urmează în mod necesar că el trebue să existe.

Aşadar putem fi înclinaţi să spunem că pentru Spinoza, existenţa lui Dumnezeu nu rezultă din afirmarea că el trebue să existe, întrucât avem în noi ideea existenţei lui. Fiindcă este cert, că noi putem avea ideia unui lucru, fără ca prin aceasta el să şi existe, ceeace a precizat de altfel Kant, făcând critica argumentului ontologic cartesian.

A avut Spinoza, lăsând la o parte argumentarea carteziană despre existenţa lui Dumnezeu, tocmai intuiţia acestei precizări?

Dar Spinoza afirmă cu toate acestea, că el are ideia clară a existenţei lui Dumnezeu. A afirmat aşadar acelaş lucru ca şi Descartes, şi a adăugat numai că reprezentarea lui despre Dum-

nezeu, nu poate avea în mintea lui aceiaș claritate pe care o are ideia despre Dumnezeu. Asupra acestei chestiuni Sipnoza scrie unui prieten, astfel: „la întrebarea dacă am despre Dumnezeu o idee tot atât de clară ca despre un triunghiu, răspund da. Dar dacă mă veți întreba dacă am despre Dumnezeu o imagine tot atât de clară ca despre un triunghiu, vă răspund nu. Căci noi nu ni-l putem reprezenta pe Dumnezeu, ci putem numai să-l gândim" (scris. 56, ed. Reclam). Ceea ce nu e tot una cu argumentarea existenței lui Dumnezeu în sensul cartesian. Fiindcă găsim în această propoziție, argumentarea existenței lui Dumnezeu bazată nu pe ideea ce o avem noi despre Dumnezeu, pentru a conchide într'adevăr că Dumnezeu există, ci sprijinită pe existența în noi a ideei substanței, a cărei natură este tocmai de a exista.

Natura substanței nu poate fi gândită fără ca să existe. Iar dacă am nega această propoziție, am înlătura însăşi existenţa substanţei sau a lui Dumnezeu. Ceace nu se poate, deoarece natura substanţei cuprinde existenţa în mod implicit. Ad naturam substantiae pertinet existere, — fiind cauza ei însăşi și neputând să fie produsă de nici o altă cauză. Deus sive substantia constans infinitis atributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. Si negas, concipe, si fieri potest Deus non existere. Atqui hoc est absurdum. Ergo Deus necessario existit [1]).

Demonstrarea spinoziană despre existenţa lui Dumnezeu, — sprijinită în primul rând pe ideea substanței, a cărei natură este tocmai de a exista, se îndepărtează însă de celebra argumentare a lui Descartes, numai aparent. Ea o cuprinde învăluit și pe aceasta, vorbind de ideea substanței care nu poate fi gândită fără a exista, și la care putem adăuga și cealaltă dovadă carteziană a existenței lui Dumnezeu și anume: Că existența lui Dumnezeu este evidentă pentru noi din însăși cunoașterea naturei. Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur (Renati Des Cartes Principia philosophiae, prop. V. cartea I). Ideea existenţei substanţei, a cărei natură este tocmai de a exista, nu o putem avea decât din această considerare. Ceeace am avut de demonstrat.

---

1) Dumnezeu sau substanţa constă din o infinitate de atribute, fiecare din ele exprimând o esență infinită și eternă, există în mod necesar. Dacă negaţi această proporţie, trebue să negaţi existenţa ui Dumnezeu. Ceiace e absurd. Deci Dumnezeu există în mod necesar.

Urmează, că rațional, — argumentarea lui Spinoza despre existența lui Dumnezeu, o cuprinde şi pe aceia a lui Descartes, probabil ca o concesiune făcută timpului.

Propozițiunea a XI-a din cartea I-a a „Eticei", dovedeşte însă, cum am văzut, şi altfel existența lui Dumnezeu. Spinoza n'a părăsit însă argumentul lui Descartes. Deconcertarea noastră în această privință trebue deci să dispară. Cu atât mai mult cu cât critica ontologică a lui Kant, nu i se poate aplica. Propozițiunea lui Descartes se referă la existența în noi a unui lucru, fără ca prin aceasta să poată fi pusă implicit şi existența, realiter, a acestui lucru. Afirmarea spinoziană se sprijină dimpotrivă pe ideea existenței substanței în noi, dar care nu a putut să fie produsă în noi fără de considerarea cognitivă a naturei. Aci lucrul anticipează ideea. La Descartes, ideea vine înaintea lucrului, ceeace e cu totul altceva şi Kant putea să critice argumentarea acestuia din urmă. Găsim de altfel temeiul acestei critici kantiene în judecata cunoscută şi anume că: „Gedanken ohne Erfahrung sind leer".

Spinoza dovedind aşadar existența lui Dumnezeu, aşa cum am arătat, nu a avut intuiția unei critici posibile la argumentarea lui Descartes, dar a adâncit rațional problema şi a pus-o pe fundale eterne, greu de sdruncinat, oricare ar fi concesia ce el ar fi voit să facă în această dovedire, timpului său. De aceia probabil Kant nici nu l-a atacat pe Spinoza, din acest punct de vedere, ci pe Descartes.

CAP. VI.

IDEEA DE LEGE ŞI CONŞTIINŢA INDIVIDUALĂ

Eruditul filosof H. Höffding [1]), caracterizează filosofia lui Spinoza prin aceia că ea ar fi un concept al unităţei legilor necesare la care e supusă lumea dată. Ceace în o anume măsură este adevărat.

Acest punct de plecare este esenţial pentru cunoaşterea filosofiei lui Spinoza.

Unitatea aceasta ultimă la care se reduc toate fenomenele sau modurile din natură, este denumită Dumnezeu. Dar am putea să o numim şi substanţă, căci ea este una cu întregul univers, deoarece orice fenomen care se poate produce în natură, se raportă la această unitate, întocmai cum suma unghiurilor dintr'un triunghiu la acel triunghiu şi fără de existenţa căruia unghiurile nici nu ar putea fi. Această unitate sau Dumnezeu aşadar, este cauza producerei tuturor fenomenelor. E cauza eficientă a tot ce există şi este cauza ei însăşi, fiindcă pentru a fi produsă şi a exista, ea nu are nevoie de altă cauză care să o producă. E „causa sui". Toate celelalte fenomene însă, ca să existe şi să se manifeste, au nevoie de unitatea primordială, pe care Spinoza a numit-o Dumnezeu sau substanţă.

In cadrul acestei unităţi şi desfăşurări de fenomene, este dela sine înţeles că omul nu se poate depărta cu nimic dela ceeace este lege naturală, dela ceeace este însăşi natura de a fi a acestei unităţi. Toată activitatea omului e supusă unei legi imuabile, implacabile şi necesare. In felul acesta posibilitatea de a gândi că omul ar putea avea vre-o libertate care să-i permită să scape din lanţul acestei necesităţi, se înlătură.

1) Kant-Studien (Vol. XXXII, 927).

In prima parte a „Eticei" și anume în partea în care tratează despre existența lui Dumnezeu, Spinoza afirmă cu oarecare ironie, că orice străduință de a considera că faptele noastre pot fi libere în raport cu voința noastră și că sunt desfășurate în vederea realizării unui scop, e zadarnică. O himeră romantică, a acelora cari cred că pot subordona necesitatea legilor naturale la scopurile lor personale. In zadar se străduește așadar omul să meargă către un ideal, crezând că ar putea să schimbe prin aceasta, ordinea naturală a lucrurilor, care se desfășoară după anume legi fixe.

Afirmarea lui Spinoza că nimeni dintre noi nu este liber, că totul se reduce la un determinism al legilor naturei, a isvorât din această argumentare: Dumenezeu este desăvârșirea însăși, este perfecțiunea. Deci atâta timp cât legăm ideia de perfecțiune cu ideia de Dumnezeu, ne este imposibil să putem afirma că Dumnezeu la început nu a fost perfect și să găsim astfel un terminus ad quem către care am putea porni ca spre un ideal, mai perfect decât însăși perfecțiunea existentă. Este imposibil pentru noi să-l gândim pe Dumnezeu altfel decât că este perfect. Deaceia este dela sine înțeles că trebue să înlăturăm și ideea oricărei perfecțiuni în afară de cadrul legilor existente. Dacă n'am gândi astfel, am putea afirma că în afară de perfecțiunea existentă și în afară de Dumnezeul perfect — date dela început, — ar putea să existe ceva mai perfect decât însuși Dumnezeu. Ar urma în acest caz că însuși Dumnezeu și fenomenele cari sunt cuprinse înlăuntrul lui ar avea vre-un țel către care Dumnezeu ar porni. Ceeace e absurd, căci în afară de Dumnezeu nu ar putea să existe ceva care ar fi mai mult decât ceeace el a realizat. Altfel, ar însemna că Dumnezeu poate fi imperfect. Cum însă ideia de perfecțiune este strâns legată de ideea de Dumnezeu perfect, rezultă că orice posibilitate a noastră, de a voi să schimbăm ordinea existentă, trebuie respinsă.

* * *

Și în cadrul fenomenelor sociale, tot ideia de unitate va fi aceia care va covârși la Spinoza, oricare alta, cu care aceste fenomene ar putea fi explicate.

Intr'adevăr, în Tratatul teologico-politic scris înaintea „Eticei", este lămurită aceiaș idee de unitate.

Ceeace formează ideea de bază a acestei lucrări, nu este numai critica pe care Spinoza, raţional, a voit să o aducă Bibliei, căutând să scape conştiinţa individuală de anchilozarea în care ea a fost prinsă de credinţa teologică a evului mediu, dar şi încercarea de a lămuri existenţa Statului şi a legilor, în raport cu indivizii cari îl compun.

Astfel pentru Spinoza, Statul nu e decât o unitate, un sistem de norme şi de legi, căruia orice individ trebuie să i se supună.

Dece să i se supună?

Spinoza porneşte aci dela o altă idee. Ea e cuprinsă şi în cartea a doua a „Eticei". Aci el ne vorbeşte despre origina şi natura sufletului şi arată că ceeace formează mobilul esenţial al oricărei activităţi omeneşti, este tendinţa fiecărui individ de a-şi menţine existenţa.

Spinoza porneşte aşadar dela ideea — biologică — oarecum, că în individ există tendinţa de a-şi menţine în Stat propria lui existenţă. Dar cum fiecare din indivizii cari trăiesc laolaltă, tind să-şi menţină existenţa proprie, este dela sine înţeles, că în lupta ce se dă de fiecare împotriva celorlalţi, ca să-şi menţină viaţa, individul izolat ar putea să cadă răpus. Pentru a împiedeca aceasta, conştiinţa şi raţiunea impun fiecărui individ următoarea normă de conduită: dacă este adevărat că tendinţa esenţială a fiecăruia dintre noi e să ne menţinem existenţa, apoi nu putem face aceasta decât asociându-ne spre a căpăta o forţă mai mare în lupta noastră de a ne menţine viaţa.

Prin această asociere, fiecare individ nu va putea să facă decât ceeace contribue la însăşi existenţa grupului din care face parte, fiindcă prin existenţa grupului se garantează şi existenţa fiecărui individ. In acest caz este clar că grupul pe care-l cunoaştem sub formă de „organizaţie a Statului", va fi acela care prin legile pe cari şi le dă, va putea să apere şi să menţină mai bine viaţa fiecăruia dintre noi.

Aşadar, unitatea, Statul, care e format din voinţa tuturor indivizilor, garantează existenţa noastră prin limitele ce le pune instinctelor, pasiunilor şi afecţiunilor noastre.

In partea a doua a „Eticei" şi în Tratatul teologico-politic, cât şi în partea a patra a „Eticei", şi anume în propoziţia a XXXVII-a,

unde se vorbeşte de Statul civil şi Statul natural al fiecăruia dintre noi, se pun bazele întregei concepţii de Stat, a lui Spinoza. Iar această concepţie nu e decât supunerea fiecărui individ la legile pe cari Statul, unitatea socială, le făureşte.

Unii din biografii lui Spinoza, afirmă că filosoful amsterdamian, ar fi ajuns la această concluzie din Tratatul teologico-politic, numai fiindcă a voit să complacă protectorului său Jean de Witt, guvernatorul Olandei, care i-ar fi dat însărcinarea să scrie Constituţia cea mai bună pentru Statul olandez. Şi fiindcă din discuţiunile avute cu Jean de Witt, a văzut că acesta nu înţelege Statul decât ca o unitate care fixează legile de existenţa necesară indivizilor, Spinoza a afirmat acelaş lucru despre ideea de lege şi despre individ.

Ideea ca individul să se supună legilor Statului, ori unde s'ar găsi el, este în fond însă o idee judaică, rămasă în conştiinţa lui Spinoza, încă din primele învăţături pe cari le-a primit în timpul copilăriei şi tinereţei lui, când frecventa sinagoga evreilor din Amsterdam.

Afirm acest lucru, fiindcă ideea raportului dintre lege şi conştiinţa noastră individuală, o găsim în acelaş fel exprimată şi la un alt mare filosof evreu, la Philon Judeul din Alexandria. Despre acesta se povesteşte următoarele: când împăratul roman Cajus Calligula, în nebunia lui, s'a socotit ca o divinitate şi a impus tuturor popoarelor din imperiul său, să înlocuiască statuile divinităţilor lor cu statuia lui — Philon Judeul împreună cu alţi câţiva coreligionari ai săi, s'au prezentat împăratului ca delegaţi din partea evreilor, cerându-i să renunţe la această idee, pe care evreii o considerau ca o adevărată nenorocire. Cajus Calligula la început nici nu a voit să audă de aşa ceva, dar după ce Philon i-a explicat că aceasta nu înseamnă că evreii nu vor să se supună legilor statului, ci dimpotrivă ei consideră că o pace în statul în care trăesc este o binefacere pentru toţi şi prin urmare şi pentru ei, numai atunci Calligula s'a convins că trebue să renunţe la dorinţa sa de a aşeza statuele lui în templele evreeşti.

Este afirmarea aceleaşi idei, pe care am întâlnit-o la Spinoza.

Dealtminteri, dacă mergem ceva mai departe în trecutul istoric al evreilor, ne amintim că profetul Eremia când a plâns pe ruinele Ierusalimului şi a plecat cu evreii în captivitatea babilonică,

cu 600 de ani înainte de Christ, n'a putut sfătui altfel pe coreligionării lui, decât să se supună legilor Statului în care au fost aduşi, fiindcă pacea în Stat aduce fericirea tuturor, deci şi fericirea lor, a evreilor.

* * *

S'ar crede că prin aceasta am epuizat problema ce ne preocupă. Dar să observăm un lucru curios. Nu că Spinoza este inconsecvent, este însă, cel puţin surprinzător faptul aparent, că el afirmă mai departe în Tratatul teologico-politic şi în „Etica", tocmai contrariul de ceeace afirmase în cartea I a „Eticei", cu privire la libertatea noastră ca indivizi, iar în Tratatul teologico-politic cu privire la raporturile noastre cu Statul în mijlocul căruia trăim.

S'ar părea că un demon interior îl îndeamnă la aceasta. Adevăratul înţeles însă al acestor schimbări, trebuie sesizat altfel.

In cadrul „Eticei": problema este de altfel deosebit de importantă pentru filosofie, pornind dela considerarea că după Spinoza, totul se petrece în natură în mod determinat şi că orice libertate a noastră ar fi imposibilă.

Dacă aceasta e adevărat, atunci este clar că orice „Etică" este imposibilă. In acest caz cum să ne explicăm fenomenul că tocmai o lucrare de sinteză înaltă cum este „Etica" e denumită cu numele de „etică", şi că străduinţa întregei lucrări este de a demonstra că totuşi această „etică" e posibilă, cu toată rigiditatea legilor necesare la cari noi trebuie să ne supunem?

Aşa cum mai târziu Kant şi-a pus întrebarea cum e posibilă o metafizică, şi a căutat să-i dea soluţiunea, — tot aşa şi Spinoza după ce a afirmat la început determinismul implacabil al faptelor noastre, înlăturând prin aceasta orice „etică" posibilă, mai târziu a afirmat tocmai această posibilitate. Poate că procedând astfel, Spinoza a fost influenţat de cugetarea creştină, care îşi punea ca fundament filosofic (fiind o continuare a judaismului), problema unei „etici" posibile, căci numai în această „etică" posibilă, individul ajunge totuş să fie liber.

Dar cum se liberează?

Dacă este adevărat, spune Spinoza, că esenţial pentru fiecare dintre noi este să ne menţinem existenţa, noi nu putem isbuti

în această tendință, decât dacă în toată activitatea noastră ne conducem după principiile rațiunei, iar ca să ne conducem după aceste principii, — trebuie să săvârșim poate cea mai mare din faptele cari ne sunt date nouă oamenilor să le înfăptuim. Anume, să înlăturăm toate pasiunile cari animă și agită întreaga noastră activitate sufletească, suprapunând acestor pasiuni ideile rațiunei, cari ne pot da o cunoștință adecuată despre lucruri. Iar pasiunile cari ne dau idei întunecate sau greșite despre lume se elimină, sau opunându-le pasiuni mai mari, sau contrarii lor, sau prin ideile ce le putem avea despre ele (cartea II-a și a III-a din „Etică"). Odată ce ajungem în domeniul rațional, pasiunile se înlătură ca un balast inutil. In mersul acesta ascendent, ne spune Spinoza, ajungem să cunoaștem întregul univers cu legile lui, prin ideile adecuate ce le dobândim. Această cunoaștere este treptată. Și pe măsură ce fiecare individ ajunge să pătrundă în tainele universului și să cunoască legile ce derivă din însăși natura lui, adică unitatea substanței care este la baza tuturor existențelor, atunci desigur fiecare individ ajunge la cunoașterea ultimă a lucrurilor și se identifică cu Dumnezeu, printr'o iubire care nu este de natură rațională, ci mistică și emoțională. Această ascensiune asemănătoare cu un „sbor nupțial", — ne dă suprema beatitudine. „Amor dei intellectualis", este însăși perfecțiunea către care trebuie să pornim, anihilând toate pasiunile noastre (cartea V).

Să nu uităm însă că în momentul când individul ajunge să cunoască întregul univers și să se identifice cu Dumnezeu, el devine însuși Dumnezeu, și atunci este liber. Așadar, cu cât cunoașterea noastră este mai perfectă, cu atâta devenim mai perfecți. Libertatea noastră nu constă, cum cred unii dintre filosofi, în considerarea alegerei unor anume fapte, care constitue acte de voință în urma unei deliberări pe care o facem, ci înseamnă cunoașterea ce trebuie s'o avem de a ne supune legilor cari guvernează universul. Prin aceasta, individul ajunge la cel mai înalt grad de înțelepciune și la libertate, fiindcă Dumnezeu singur e liber în întreaga ordine a universului. Prin amor dei intellectualis, căpătăm și noi oamenii această libertate.

Iată așadar, un punct de vedere cu totul contrar de ceece Spinoza afirmase în prima carte a „Eticei" sale.

In cadrul Tratatului teologico-politic: acelaş demon interior îl îndeamnă pe Spinoza să nu se oprească nici în ce priveşte Tratatul teologico-politic la considerarea că individul nu ar avea nici un rol în Stat, căci acesta îi fixează dela început activitatea, în limitele unor anume legi, cărora el trebuie să li se supună. Spinoza revine la sfârşitul tratatului la această idee: cum este posibil să ne gândim că într'un Stat, care e format, prin voinţele reunite ale tuturora, spre a se simţi mai puternici, — fiecare individ să nu poată face nimic liber, deşi acest Stat a fost alcătuit prin voinţa sa?

Desigur că legile făurite de Stat trebuie să fie supuse criticei și gândirei indivizilor, afirmă Spinoza. Numai încercarea de a le înlătura este un păcat. Sau când individul ar lucra în contra ordinei constituite, numai atunci ar putea fi considerat că a păcătuit față de legile pe cari în mod contractual și natural, dela început, a convenit să le asculte. Dar din punctul de vedere raţional şi al libertăţei raţiunei sale, individul poate să supună legile, judecăţei lui, şi poate să supună criticei, întreaga ordine constituită. Dacă un Stat ar avea trista idee de a nu recunoaşte indivizilor sau cetăţenilor săi libertatea de gândire și critică, atunci rezultatul ar fi tocmai contrariu menţinerei ordinei, pe care Statul o urmăreşte. Fiindcă în acest caz, indivizii s'ar asocia în secret şi ar comenta însăși legile pe cari le consideră că ar fi rele pentru interesele generale. Şi astfel Statul, în loc să determine în indivizi o cât mai mare virtute prin cunoaşterea legilor şi supunerea cetăţenilor la cerinţele acestor legi, ar înlătura tocmai această virtute şi ar face loc intrigei, calomniei şi tuturor relelor şi pasiunilor cari nu pot aduce fericirea cetăţenilor. Fericirea aceasta nu poate rezulta decât din examenul critic făcut de raţiunea lor, asupra tuturor legilor.

Spinoza închee tratatul său teologico-politic cu această frază: într'un Stat liber — și el preferă republica oricărei alte forme de guvernământ, — fiecare trebuie să fie lăsat să gândească ceeace voește și să exprime ceeace gândește. „In libera republica unicuique sentire quae velit, et quae sentiat dicere licere" (cap. XX).

Iată deci că avem o perspectivă cu totul contrarie aceleia pe care am arătat-o la început.

Pare astfel că în întregul sistem al lui Spinoza trăim aceste două momente: aceste pendulări între o rigiditate absolută

şi o libertate care este posibilă, fie în ce priveşte explicarea existenţei universului, fie în ce priveşte explicarea supunerei noastre la legile statului în care trăim. Această pendulare nu este însă o contradicţie. Să observăm numai că în fond Spinoza, în sistemul lui metafizic, nu face metafizică pentru toată lumea, ci numai pentru câţiva, numai pentru aceia cari prin cunoaşterea lor ar putea să ajungă să se identifice cu ceeace numim numai substanţă sau Dumnezeu, iar în Tratatul teologico-politic pentru aceia cari, trăind în raport cu principiile raţiunei lor, n'ar mai avea nevoie să se conducă şi după legile mecanice ale statului în mijlocul căruia trăesc.

Pentru mulţime aşadar, rigiditatea problemei rămâne.

Pentru indivizii izolaţi cari se pot desbăra de ceace este mecanism, există o altă metafizică. Din punctul de vedere empiric, pentru toată lumea există o anume normă. Din punctul de vedere metafizic şi privite lucrurile altfel decât empiric, sub atributul eternităţei lor, prespectiva se schimbă.

Dar şi aci, în clipa în care Spinoza afirmă aceste adevăruri, când am crezut că el a terminat cu punerea unor probleme în cadre fixe şi imuabile, pentru ca să ne putem orienta înlăuntrul lor, atunci găsim în filosofia lui câte o frază aruncată aparent întâmplător, şi care răstoarnă tot ce a clădit până în acel moment.

Intr'adevăr, dacă este exact, spune Spinoza, că suprema noastră fericire, a câtorva, — e să ajungem la acea cunoştinţă, care ne dă virtutea supremă prin iubirea infinită către Dumnezeul infinit, să nu credem însă, şi aci e punctul la care trebue să ajungem, că acest amor Dei intellectualis este rezultatul la care noi trebue să ne oprim. Dimpotrivă, fără existenţa iniţială, originară aşadar, a acestui amor Dei intellectualis, ne-ar fi fost imposibil să dobândim cunoştinţa ultimă a tuturor fenomenelor universului. Aşadar de unde credeam că am ajuns la un rezultat, care ar fi ultima atitudine ce trebue s'o avem în cunoaşterea universului această atitudine este punctul iniţial dela care trebue să pornim. Şi numai acele suflete care sunt imbibate dela începutul cugetărei lor cu această dragoste, numai acelea ar putea să ajungă la beatitudine, la fericire.

Acelaş lucru îl putem spune şi cu privire la Tratatul teologico-politic. Fiecare individ, care se conduce după raţiune, spune Spi-

noza, trebuie să aibă libertatea de a exprima ceeace gândeşte şi să gândească ceeace voeşte. Dar nu tuturor le este dată această posibilitate. Dealtminteri Spinoza face o întreagă gradaţie, în ce priveşte posibilitatea noastră de a dobândi libertatea în cadrul legilor Statului. Aceasta pentrucă nu oricare individ poate avea simţul propriei lui responsabilităţi pentru a fi liber. Din acest punct de vedere copilul, sclavul, declasatul şi femeia nu pot dobândi libertatea, dar indivizii ceilalţi pot ajunge la ea, trăind după principiile raţiunei. Cu cât cineva trăeşte mai mult dupe aceste principii, adaugă imediat Spinoza, — cu atât îşi va da mai bine seama de necesitatea existenţei organizaţiei de Stat, fiindcă aceasta rezultă din însăşi raţiunea care cere individului să-şi aservească toate puterile lui, acestei organizaţii. Deci cu cât ajungem la o conducere a existenţei noastre în raport cu principiile pe cari ni le dă raţiunea, cu atât mai mult trebuie să recunoaştem în mod necesar existenţa organizaţiei de Stat, oricare ar fi ea, fără a o discuta.

Iată aşadar o altă răsturnare de perspectivă, după ce am stabilit cu multă trudă, fără îndoială, că fiecare individ care se conduce după raţiune, trebuie să fie liber să gândească ce voeşte şi să exprime ce gândeşte.

Nimeni nu ar putea vorbi totuş de un conformism intelectual al lui Spinoza, — nici chiar în cadrul mai restrâns al ideilor din tratatul teologico-politic. Spinoza a făcut, e drept, concesiuni timpului său. Ele nu exprimă însă, cum am văzut, esenţa gândirei lui.

CAP. VII

PROBLEMA DETERMINISMULUI ŞI POSIBILITATEA UNEI ETICI

Numai reprimarea pasiunilor prin puterea exclusivă a intelectului, îi poate face pe oameni fericiţi, — ne spune Spinoza. Prin aceasta Spinoza a pus aşadar la îndoială cuvântul biblic, care îi spunea prin legile decalogului şi glasul profeţilor, că fericirea noastră depinde numai de ascultarea poruncilor lui Dumnezeu. Apoi a înlăturat învăţătura rabinică, tălmăcind că cuvântul Domnului aşa cum a fost exprimat prin Moisi şi profeţi, este întotdeauna un simbol, că ascultarea de cuvântul divin, este în fond tot una cu bucurarea noastră de toate bunurile pământeşti. Omul trebuie să se bucure de toate sărbătorile lui şi „să nu fie decât vesel". Dar, fiindcă Talmudul îi arătase că fericirea nu poate fi în căutarea plăcerilor mărunte, pământeşti, ci în căutarea continuă de a cunoaşte şi înţelege lucrurile, Spinoza a scormonit cu ochii propriei lui raţiuni, adevărul asupra fericirei omeneşti. Continua căutare a adevărului a fost pentru el porunca a XI-a. Mai târziu, când a fost pătruns de adâncul înţelesului ei, el a chintesenţiat-o în adagiul: să nu râzi, să nu plângi, nici să osândeşti, ci să înţelegi. Porunca aceasta a fost îndemnul care l-a făcut pe Spinoza, încă înainte de a fi fost excomunicat de coreligionarii săi, să rupă cu frecvenţa sinagogei, şi în linişte, dar în cât mai apropiată tovărăşie intelectuală cu Dumnezeu, să caute răspuns la chinuitoarea întrebare: care este sensul şi scopul existenţei noastre, şi cum putem ajunge la înţelepciune şi fericire?

Ca să ajungă la răspunsul că numai reprimându-ne pasiunile prin intelect, — suntem fericiţi, Spinoza a trebuit aşadar să par-

curgă cu mintea sa un drum spiritual uriaş, însângerat adesea, dacă ne gândim că în fiecare clipă el era turburat şi de îndemnurile pasiunilor sale omeneşti.

Spinoza a isbutit totuşi să facă acest drum. Şi cu toate acestea un demon interior l-a sfătuit în cele din urmă, să vadă că ceeace afirmase el însuşi cu o clipă înainte ca fiind adevărat, trebuie să fie cu toate acestea răsturnat.

Spinoza recunoaşte, este drept, că fericirea nu ne-o poate da înfrânarea tuturor pasiunilor. Dar imediat mintea sa raţională neagă prima afirmare, întâiul adevăr găsit. Nu este aşadar exact că fericirea noastră constă în reprimarea pasiunilor, ci reprimarea pasiunilor depinde de fericirea noastră: nec eadem gaudemus quia libidenes coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidenes coërcere possumus [1]) (Etica, partea V. prop. XLII).

Cum e posibil să demonstrăm aceasta?

Punându-şi problema valorilor morale omeneşti, Spinoza recunoaşte de asemeni că prin reprimarea pasiunilor ajungem la ultima cunoaştere a lucrurilor, care e însăşi iubirea noastră infinită către Dumnezeul infinit. Dar imediat adaugă: nu cunoaşterea tuturor lucrurilor, care este însăşi cunoaşterea lui Dumnezeu, ne duce la suprema beatitudine sau fericire, ci din contră fericirea noastră ne duce la cunoaşterea lui Dumnezeu.

Nu cunoaşterea ne duce la ideea lui Dumnezeu, ci numai această iubire ne duce la cunoaşterea tuturor lucrurilor, deci la cunoaşterea lui Dumnezeu. Primatul este al iubirei, al lui amor dei intellectualis, aşadar al acestui efect divin, nu al cunoaşterei.

Cum să ne explicăm această răsturnare de perspectivă?

Spinoza căutase să arate oamenilor drumul ce duce la fericire. Drumul greu pe care el însuşi l-a făcut. A căutat să arate oamenilor că viaţa lor nu poate fi lipsită de un scop: acela al desăvârşirei individuale şi prin aceasta al desăvârşirei tuturor, prin căutarea fiecăruia de a-şi menţine propria lui existenţă şi practicând ceeace este util, bun şi adevărat.

---

1) Şi noi nu ne bucurăm de fericire, fiindcă ne înfrânăm pasiunile, ci ne înfrânăm pasiunile, fiindcă ne bucurăm de fericire.

In felul acesta, Spinoza vorbea în limba tuturor oamenilor. Este însă dela sine înțeles, că dacă el ar fi rămas numai la fixarea acestor precepte, cari se confundau aproape cu acele ale Bibliei, nici nu ar fi fost necesar să sufere rigorile excluderei din sânul comunităței evreești din Amsterdam.

In clipa însă când afirmase aceste precepte, mintea lui admitea în acelaș timp, cu hotărîre, adevărul contrar.

Pentru viața noastră empirică, tot ce este util, bun, adevărat și frumos, — poate să însemneze înțelepciunea omenească, fie și pentru toate timpurile și toate locurile. Imediat însă trebuie să ne gândim că numai fiind raportate la noi, lucrurile pot avea acest aspect. Altminteri, privite sub specie aeternitatis, lucrurile nu sunt nici utile, nici bune, nici frumoase, ci sunt moduri infinite ale unor atribute eterne, ce nu pot fi determinate prin nici o însușire. Aceasta fiindcă orice determinare a lor, ar echivala cu posibilitatea pentru noi, de a caracteriza calitativ pe Dumnezeu. Ceeace este exclus, deoarece e absurd să voim să ni-l reprezentăm prin vre-o însușire oarecare. Ne reamintim de scrisoarea lui Spinoza către un prieten al său: „la întrebarea Dv. dacă am despre Dumnezeu o idee tot atât de clară ca despre un triunghiu, răspund, da. Dar dacă mă veți întreba, dacă am despre Dumnezeu o imagină tot atât de clară ca despre un triunghiu, vă răspund, nu. Căci noi nu ni-l putem reprezenta pe Dumnezeu, ci putem numai să-l gândim" (Scrisori, ed. Reclam, 56). Dar Spinoza adaogă imediat în aceiaș scrisoare: „Nu afirm că îl cunosc desăvârșit pe Dumnezeu, ci numai că cunosc câteva din atributele lui, nu însă pe toate, și nici pe cele mai multe. Este însă dela sine înțeles că necunoașterea multora din atribute, nu împiedecă cunoașterea câtorva".

Privite așadar sub specie aeternitatis, lucrurile și faptele noastre ne apar ca fenomene indiferente, desfășurându-se în infinit, fără nici un țel, fiind numai supuse unor legi mecanice, inițiale, adică lui Dumnezeu, care le cauzează existența.

Acesta este însă alt limbagiu, propriu lui Spinoza, nu al comunilor muritori. Biblia și profeții vorbesc în limba tuturora. Insuși Dumnezeu o vorbește când se adresează aleșilor lui, pentru a le exprima voința și poruncile sale. De aceia se și spune: „Tora (învățătura sfântă) vorbește limba oamenilor [1]).

1) Mose ben Maimon zis Maimonide: Führer der Unschlüssigen, cap. 28, ed. F. Meiner, Leipzig 1921.

Spinoza a îndrăsnit însă să aibă alt limbagiu.

A vorbi altfel decât toţi oamenii, decât însuşi Dumnezeu, — înseamnă a săvârşi isprava tuturor isprăvilor şi pentru această faptă, Spinoza trebuia să fie excomuniat din rândurile coreligionarilor săi amsterdamieni. Conștiința comună nu se poate împăca cu astfel de îndrăzneli.

Dar, iată contradicția. Spinoza se izolase de oameni, pentru a afla răspunsul la întrebarea asupra sensului vieţei omenești și scopului ei. La un mement dat îl găsește în desăvârșirea noastră individuală și apoi imediat revine asupra ideei, afirmând că nimic din tot ce este, nu există pentru vre-un scop, iar natura şi Dumnezeu nu urmăresc nici un ţel în desfăşurarea lor eternă. Şi tot astfel nici oamenii.

La sfârșitul „Eticei" sale, Spinoza precizează totuş că scopul vieţei omenești este cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire; că această iubire depinde de felul nostru de a cunoaşte lucrurile. Nu prin percepere, fiindcă putem avea din cauza simţurilor și pasiunilor o imagine greșită despre lume; nici prin cunoașterea adecuată a lucrurilor, adică prin ideile ce le putem avea despre ele, considerate întrucât ideile pot cuprinde partea statornică a tuturor lucrurilor; ci prin cunoașterea intuitivă, care singură ne poate da esența lor.

Nu ne este dat însă nouă tuturor oamenilor să putem avea cunoașterea intuitivă a lucrurilor și nici în fiecare moment al existenței noastre. Rezultă de aceia cu evidență pentru Spinoza că nici scopul existenţei noastre care e cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire, nu poate fi atins de oricine şi nici întotdeauna.

Cum e prin urmare posibil să afirmăm toate acestea?

Mai mult. Nu s'ar putea conchide, judecând cele afirmate până acum, că întreaga filosofie spinoziană, ar fi în fond exprimarea unui scepticism? Dar fiindcă Spinoza e mai mult stoic decât sceptic, — mintea lui își pune această întrebare: dece să căutăm vre-un scop sau vre-o răsplată pentru faptele noastre? Iubirea noastră către Dumnezeu nu poate fi decât desinteresată, fiindcă fericirea noastră nu este prețul virtuţei, ci virtutea însăși. Beatitudo non este virtutis praemium sed ipsa virtus (Etica, partea a V-a, prop. XLII). Iar în ultima frază a „Eticei", Spinoza lămureşte acest adevăr ca un creștin. Nu găsirea adevărului urmărit sau realizarea scopului propus, trebuie să ne dea mulțumirea și să ne facă să vedem lucrurile frumoase, de pildă, — ci însăși căutarea în sine este frumoasă, independent dacă

ţelul urmărit s'a realizat aevea sau nu. Fiindcă numai ceeace e în sine greu şi rar de îndeplinit, este frumos, nu realizarea lui. Omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt [1]).

Dar poate tocmai aci, în acest adevăr, am găsit scopul existenţei noastre.

Oricum însă, pentru această atitudine nejudaică, mistică, creştină, Spinoza a trebuit să trăiască tragicul excluderei sale din rândul sectarilor şi rigizilor evrei din Amsterdam.

*
* *

Ideea de beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus, — din propoziţia XLII din partea V-a a „Eticei", trebuie lămurită aşadar mai adânc.

Căci dacă împărtăşim sau realizăm învăţătura creştină, nu judaică, săvârşim aceiaş ispravă ca şi aceea înfăptuită de Spinoza, atunci când a îndrăznit să vorbească altă limbă decât a comunilor muritori şi a eternului Dumnezeu.

Să părăsim însă ideea dacă această ispravă e posibilă sau nu pentru noi, căci nu este uşor lucru să ceri oamenilor să renunţe voluntar la orice finalitate şi să accepte în schimb necesitatea unei ordine fatale a fenomenelor, aşa cum raţiunea, prin înlăturarea pasiunilor sau afectelor, ar putea să le-o impună, De aceia problema trebuie analizată mai curând din punctul de vedere al conţinutului ei în sine.

Problema ordinei necesare a fenomenelor nu este însă atât cuprinsă în apendicele din cartea întâia a „Eticei", cum se crede de obicei, ci mai mult în propoziţia XXXIII din aceiaşi carte. Spinoza o formulează geometric astfel: Des nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Nici odată lucrurile nu au putut fi produse de Dumnezeu în altfel şi altă ordine, decât aceia în care ele au fost produse. Altminteri am putea să gândim că lucrurile cari există în mod necesar prin natura însăşi a lui Dumnezeu şi sunt determinate a lucra conform necesităţei aceleiaşi naturi, ar putea fi altfel determinate şi să fie altfel decât sunt. Ceeace nu se poate admite, căci am putea să credem că natura lui Dumnezeu poate fi altfel decât cum este, adică ar putea

1) Tot ce e sublim, e pe atât de greu pe cât e de rar.

exista altfel, ceeace ne-ar duce la concluzia că ar putea exista doi sau mai mulți Dumnezei. Concluzia e absurdă și dela început trebuie să înlăturăm ideea că lucrurile ar putea fi privite ca fiind contingente.

Suntem înclinați să le privim astfel, numai din pricina ignoranței noastre, fiindcă nu putem cunoaşte ordinea cauzelor lucrurilor, a cărei esență nu implică nici o contradicție.

Deci lucrurile create de Dumnezeu sunt perfecte în ordinea și necesitatea lor, fiindcă și Dumnezeu este perfect și nu putem să gândim că libertatea absolută,ce am crede că Dumnezeu o are într'adevăr, ar putea schimba această ordine. Libertatea și voința nu sunt însă însușiri de esența naturei lui Dumnezeu, ci numai determinări pe cari mintea noastră antropomorfică le adaugă ideei despre Dumnezeu, a cărei esență este numai de a exista (Etica, partea I, prop. XI, problema ontologică). De aceia orice afirmare că Dumnezeu ar putea să schimbe ordinea lucrurilor după capriciul unei voinţi sau libertăţi eterne, ne-ar duce la încheierea că Dumnezeu este neconstant și prin urmare neperfect. Ceeace e absurd. „Cum deci în eternitate nu există nici *când,* nici *înainte,* nici *după,* conchid că din singura perfecțiune a lui Dumnezeu rezultă că el n'a putut niciodată și nici acum nu poate să voiască ceva diferit de ceeace a voit sau că Dumnezeu ar fi putut fi înaintea hotărîrilor lui cari sunt eterne ca și el, sau să fie fără ele, cari nu sunt decât el însuşi". (Etica, partea I-a, prop. XXXIII).

Omul așadar, care este o creațiune a ordinei naturii, nu trebuie să-și închipuie că Dumnezeu a creat lucrurile urmărind anume scopuri; că le-a creat de pildă chiar pentru folosirea și fericirea imediată a omului. Din rigiditatea de neschimbat a legilor naturei, din însuși felul lor de a fi, vedem din contră că toate fenomenele se produc ca o consecință logică a acestor legi și este desigur cea mai mare greșală a lui să creadă că Dumnezeu poate privi întâmplările omenești, cu vre-un sentiment de milă sau să le întovărășească cu unul de dragoste. Gândind astfel omul nu face altceva decât să-i atribuie lui Dumnezeu propriile lui afecțiuni și să judece perfecțiunea divină, după însăși ideea pe care omul și-o face despre perfecțiunea omenească. Aceasta este însă tot una cu greşala pe care am săvârși-o dacă am îmbrăca pe om cu perfecțiunile cari se potrivesc elefantului sau măgarului [1]). Omul nici nu trebuie să creadă că prin implorare divină,

1) Arthur Liebert: Spinoza Brevier, pag. 172 (ed. Reichl 1919). Vezi și Scris. No. 19 ed. Reclam.

prin rugăciuni sau sacrificii, ar putea să schimbe oricât de puţin această ordine, a cărei necesitate este fixată dela început şi pentru totdeauna [1]).

Intrebarea grea, turburătoare, e numai dacă prin această explicare mecanistă a universului şi a desfăşurărei fenomenelor în natură, nu se înlătură posibilitatea oricărei etici. „Nu poate fi vorba de „etică", decât într'o lume unde raportul de timp este valabil, unde este început şi desvoltare, unde se formează modèle şi unde se fixează scopuri" [2]). Cum însă în filosofia spinoziană nu poate fi vorba de toate acestea, dacă considerăm „Etica" numai ca o teorie a cunoaşterei şi cum din aceiaş cauză nu poate fi chestiunea de pildă, nici de bine nici de rău, sau de frumos şi urît, ci numai de adevărat şi fals, s'ar părea că întreg eşafodajul geometric al „Eticei" trebuie să se nărue prin propriile lui premise şi concluzii. Deaceia Höffding precizează, că din punctul de vedere al eternităţei, dispare în filosofia lui Spinoza orice imagină posibilă de finalitate. In consecinţă dispare şi orice idee de datorie, deci şi de etică.

Din punctul de vedere omenesc însă, empiric, Spinoza a trebuit totuş să stabilească o „Etică", cu acelaş drept de existenţă, cu care lumea finită, empirică, a modurilor, — îşi afirmă semnificaţia [3]). In felul acesta nu avem nici o inconsecvenţă faţă de substanţa absolută, dacă „Etica" devine astfel posibilă [4]).

Concluzia de mai sus este însă relativă şi e valabilă numai dacă am considera că „Etica", în afară de faptul că se străduește să justifice geometric existenţa lui Dumnezeu, ar fi într'adevăr numai o teorie a cunoaşterei, cum de altfel şi este în anume măsură. In această ipoteză, desigur, am avea pe de o parte în lucrările lui Spinoza anterioare „Eticei", explicaţia că mărturia unei „etici" empirice este posibilă, dar ca o concesiune ce marele filosof ar fi trebuit să o facă vieţei sau societăţei şi oamenilor (consideraţi ca individualităţi distincte), iar pe de altă parte am avea în „Etica" însăşi, numai prezentarea strict logică a dovezii existenţei lui Dumnezeu şi descrierea analitică

1) H. Schwartz vede aci că panteismul e un „Gesetzpantheismus", op. cit.

2) H. Höffding: Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie (Kant-Studien, vol. XXXII, 927).

3) Ibidem.

4) Ibidem.

a posibilităţilor minţei noastre de a cunoaşte adevărul. Dar „Etica nu este numai o simplă teorie a cunoaşterei. Ea este în acelaş timp şi o carte de înţelepciune, care arată minţei omeneşti clar şi distinct, împreună cu celelalte lucrări ale lui Spinoza, scopul existenţei noastre, privite fiind lucrurile chiar sub specie aeternitatis. Altminteri, cum am putea explica ideea că adevărul şi binele nu constau atât în găsirea lor, ci în însăşi faptul că le căutăm? Existenţa noastră îşi are un scop, chiar dacă privim lucrurile sub atributul eternităţei lor.

* * *

Pentru a ajunge la acest adevăr şi pentru a-l dovedi în „Etica", Spinoza a trebuit să facă, cum am spus, un drum greu. Spinoza a trebuit în orice caz să facă concesii societăţei în mijlocul căreia a trăit. Ii era desigur mai uşor să facă concesii în domeniul „Eticei", în genere. In acela însă al dovedirei existenţei lui Dumnezeu, şi a gândirii lui, altfel decum voeşte să ni-l reprezinte Biblia, — orice concesiune devenea imposibilă. Aşa se explică şi dece coreligionarii săi l-au excomunicat pe Spinoza din comunitatea lor, şi dece în schimb întreaga elită intelectuală creştină, contemporană lui, îi căuta prietenia. (Vezi scrisorile).

Aşa de pildă, Spinoza nu admitea credinţa în minuni, biciuia superstiţiile (vezi Tratatul teologico-politic), şi recunoştea numai că Christ a fost fiinţa omenească cea mai perfectă, întrucât lui i s'a relevat Dumnezeu, cel mai mult. A voi să explici pe Dumnezeu prin minuni, este pentru Spinoza tot una cu a voi să explici un lucru neclar cu altul care e şi mai neclar. In fond însă totul e simbol, şi tot ce se referă în religie la viaţa lui Christ, este exprimat în felul de a gândi al oamenilor şi de a percepe lucrurile propriu culturei lor.

Cât despre credinţa bisericei în finalitate şi răsplata faptelor noastre în viaţa de apoi, este deajuns să cunoaştem adevărul că sufletul nostru piere odată cu viaţa noastră corporală, privite fiind lucrurile empiric, — pentru ca să conchidem că nici aci Spinoza n'a făcut concesiuni.

Dealtfel, Spinoza ne cere să-l iubim pe Dumnezeu, fără a ne gândi pentru această faptă, la vre-o răsplată. Iubirea aceasta este supremul bine ce-l putem dori conform preceptelor raţiunei: „Acela care îl iubeşte pe Dumnezeu nu face aceasta pentru ca Dumnezeu

să-l iubească la rândul său". Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet. (Etica, partea V, prop. XIX).

Suntem deci departe de însăşi temeliile bisericei creştine, care nu poate concepe existenţa noastră fără vre-o posibilitate de răsplată, fie şi viitoare, pentru atitudinea religioasă a fiecăruia dintre noi. Şi aceasta mai presupune concepţia unui Dumnezeu extramundan, ceeace iarăş nu coincide cu concepţia panenteistă a lui Dumnezeu, pe care o are Spinoza.

Nu în toate chestiunile acestea deci, a fost dispus Spinoza să facă concesii contimporanilor săi. El nu putea să altereze prin astfel de micşorări, concepţia lui despre Dumnezeu, izvorâtă dintr'o infinită şi profundă iubire, aşa cum îl îndemnau nu numai preceptele raţiunei poate, dar şi înţelepciunea născută din cel de al treilea grad de cunoştinţă, despre care ne vorbeşte Spinoza, şi care este însăşi înţelepciunea divină, relevată în gradul cel mai înalt în sufletul său, iar nu în sufletul fiecăruia dintre noi. Dacă ar fi făcut concesiuni pe acest tărâm, Spinoza ar fi trăit cea mai grozavă cu putinţă dintre tragedii. Ceeace însă nu s'a întâmplat. Spinoza a vorbit de multe ori în limba tuturora, deci a făcut concesiuni, dar numai atunci când a voit să arate oamenilor ce anume îi poate face fericiţi. Şi aci încă a vorbit cu destule reticenţe.

*
* *

Tratatul „De emendatione intellectus" începe cu această mărturisire aproape: „am încercat spiritualiceşte să văd dacă este posibil să ajungem la o nouă orânduire a vieţei, renunţând la ceeace este scopul suprem al tuturor oamenilor: ajungerea la bogăţie, onoruri şi satisfacerea plăcerilor simţurilor". Nam quae plerumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem atque libidinem [1]).

Bogăţia şi onorurile pe cari le dobândim în viaţă, nu ne pot însă satisface, adaogă Spinoza, fiindcă niciodată nu ne pot sătura, iar plăcerile dacă sunt exagerate sunt periculoase, şi în orice caz sunt adesea însoţite de amărăciuni, probabil din cauză că le legăm întotdeauna de lucruri trecătoare. Dimpotrivă, însă, iubirea noastră cătră

1) Căci ceia ce îţi oferă viaţa de cele mai adese ori şi ceeace oamenii după comportarea lor preţuesc că este cel mai mare bun al lor, se poate reduce la trei lucruri şi anume: bogăţie, onoruri şi voluptate.

o ființă eternă, ne umple sufletul de bucurie, este lipsită de orice tristețe, și de aceia este de dorit. Orice mijloc așadar, care ne poate duce la această iubire, care coincide de altfel cu însăși desăvârșirea noastră, este bun, deși supremul bun este conștiința unităței noastre cu întreaga fenomenalitate a naturei.

Să notăm că Spinoza definește aci ideea de bine raportând-o la noi, oamenii. Numai întrucât noi privim lucrurile sub anume aspecte, putem spune că snut bune sau rele, altfel orice lucru poate fi indiferent bun sau rău, căci pentru sine și nu în raport cu propria noastră natură, el nu este nici bun nici rău, nici perfect, nici imperfect, dacă ne gândim că tot ce se întâmplă, se produce după o ordine eternă și după anume legi ale naturei.

Numai punctul de vedere omenesc ne face să privim lucrurile și faptele ca fiind bune sau rele. Când le caracterizăm însă astfel, noi le dăm o calitate negativă, care deci nu se referă cu nimic la însăși esența lor, fiindcă le comparăm cu o idee, aceea a umanităței, care pentru Dumnezeu, este firește indiferentă.

* * *

Suntem așadar pe cale să excludem și aci orice idee de finalitate (sau să o afirmăm, dacă ne-am opri la ideea că fiecare din noi ar putea să urmărească propria lui desăvârșire, supremul bun către care trebuie să tindem).

Aceasta este însă, adaugă imediat Spinoza, numai apanajul câtorva. Mulțimea nu se desăvârșește prin urmarea conștientă, a regulelor imuabile ale rațiunei. Mulțimea trebuie să asculte limba ce i se vorbește pe înțelesul ei. Apostolii și profeții au cunoscut și folosesc acest limbaj cu ușurință [1]). Dar de aci și până la a crede că oamenii, mulțimea, ar putea urma rațional, calea ce duce la desăvârșirea lor, este o distanță. Spinoza afirmă aproape cu dispreț: Inchipuirea că mulțimea sau aceia cari prin ocupațiunile lor oficiale sunt grupați de o parte, ar putea fi conduși să trăiască după prescripțiunile rațiunei, e o poveste sau visul poetic al unor vremuri de aur (Tratatul politic, cap. I).

Mulțimea își are cu toate acestea normele ei de conduită. Altfel nici viața individuală a fiecăruia dintre noi, nici viata organică a Sta

1) Maimonide, op. cit.

tului, nu s'ar putea menține și nici nu ar dăinui. Apostolii și rabinii vorbeau limba tuturora și au arătat mulțimei calea ce trebuie să o urmeze. Mulțimea trebuie numai să asculte. Şi iată că însuşi Spinoza se coboară în rândurile mulțimei și ca un înțelept dă comunilor muritori ca și învățătorilor de morală obişnuită, aceste norme de viață :

a) „Să vorbim în raport cu puterea de a înțelege a poporului, și să nu ne dăm de o parte dela vre-un lucru, care ne-ar împiedeca să îndeplinim scopurile noastre, căci noi nu putem să ajungem să obținem un oricât de mic avantagiu din partea poporului, decât dacă ne adaptăm cât mai mult posibil puterii lui de a percepe. In felul acesta obținem ca oamenii să fie dispuși să aplece o ureche atentă adevărului".

b) „Să ne dăm plăcerei numai în măsura în care ea ne serveşte pentru menținerea sănătății noastre".

c) „Să căutăm a dobândi bani sau alte lucruri, căci aceasta este necesar pentru a trăi şi a ne întreține sănătatea și să practicăm moravurile țărei, în măsura în care ele nu sunt o piedecă a scopurilor noastre". (De intellectus emendatione, cap. III).

Iar în „Tratatul politic" Spinoza adaugă: este necesar să cunoaștem sufletul omenesc penru a-i da norme; dar pentru aceasta trebuie să-l privim cu toată seriozitatea, cu seriozitatea poruncei a XI firește, și care ne îndeamnă să practicăm suprema înțelepciune: nici să râdem de ele, nici să le plângem, nici să le osândim, — să le înțelegem numai (cap. 1).



Să nu uităm că Spinoza a avut grijă să lămurească norma de conduită: să căutăm bucuriile pământești și să practicăm învățătura tuturora, numai dacă prin aceasta, scopurile noastre nu sunt împedicate.

Desigur că aci a voit să vorbească de scopurile noastre considerându-ne ca indivizi, cari am putea fi fericiți cunoscându-l pe Dumnezeu și am putea ajunge la suprema înțelepciune, dacă am dobândi prin cunoaștere, conștiința unității noastre cu întregul cosmos. Așadar drumul moral, empiric, către care se îndreaptă „concesiunile" spinoziene, făcute ordinei morale și sociale, nu este atât acel al fericirei tuturora, ci mai mult al fericirei fiecăruia dintre noi. Și este neîndo-

ios că aceasta este concluzia la care trebuie să ajungem. Este aceasta o greșeală? Putem aduce pe temeiul ei vre-o învinuire sistemului de morală spinozian?

Am găsit într'o carte intitulată „Etica", un comentariu cu referire la această chestiune. Autorul ei crede, împreună cu filosoful vienez Jodl, că Spinoza neglijează tendințele sociale ale omului și că unirea socială a oamenilor este pentru el o chestiune secundară. Citez întocmai: „Spinoza pune satisfacția proprie, resimțită de o individualitate perfectă în ea însăși, deasupra noțiunei unei lucrări în comun, în sânul societăței" [1]. Și acela care fixează aceste rânduri, are convingerea că Spinoza a insistat asupra vieței fericite a fiecărui individ în parte, numai fiindcă a voit să o rupă cu morala teologică dominantă de pe vremea lui și să „restabilească drepturile rațiunei individuale, independente și autonome". Comentatorul recunoaște că Spinoza a săvârșit aceasta, fără să cadă în utilitarism și fără să urmeze calea ce i-ar fi indicat-o „Etica" lui Hobbes. Dar cu această atenuare, — observația lui Jodl, pare a se menține totuș.

Este fără îndoială adevărat, că Spinoza a arătat calea ce poate duce la găsirea fericirei noastre, indiferent dacă considerăm problema sub raportul deslegărei ei pentru viața noastră comună de toate zilele, sau dacă o privim sub perspectiva eternităței, așa cum este pusă în „Etică". Spinoza de altfel a accentuat chiar necesitatea găsirei fericirei noastre individuale, pe care a afirmat-o ca scop, prin îndemnul de a ne supune legei și ordinei existente a societăței. Să nu uităm însă pe acel: numai întrucât ele nu împedică scopurile noastre.

Dar Spinoza a avut ca de obicei, corectivul la acest îndemn atât de revoluționar afirmat. Idealul vieței noastre este desigur fericirea și menținerea vieței noastre, dar prin aceasta menținem viața tuturora. In „Etica", Spinoza arată că scopul suprem al oricărei ființe e să-și mențină existența. Cum însă aceasta nu se poate realiza decât cu ajutorul celorlalte ființe, este dela sine înțeles că noi nu putem dori pieirea altora, fără ca prin aceasta să nu periclităm însăși posibilitatea propriei noastre existențe. Dacă am conchide altfel, ar fi absurd și contrar legilor naturei. Ar fi contrar și ordinei sociale. De aceia Spinoza s'a și străduit să dea norme nu numai pentru viața indivizilor, dar

---

1) P. Kropotkin: Ethique, pag. 189 (Stock, Paris 1927).

şi pentru orice organizaţie socială de Stat (vezi Tratatul teologico-politic). Astfel el ne arată între altele, că Statul trebuie să-şi dea astfel de baze, încât cei mai mulţi să nu tindă a trăi ca înţelepţii, căci aceasta ar fi imposibil de realizat, ci să se conducă de acele afecte, din care poate să rezulte un cât mai mare bine general (Tratatul politic, cap. X.).

Aşa ni se lămureşte prin urmare faptul şi dece Spinoza, ca un adevărat profet sau apostol, a propovăduit practicarea dreptăţei şi iubirea aproapelui, fiindcă ele folosesc menţinerei existenţei noastre, a tuturora.

„Este imposibil, ne spune Spinoza, ca noi să nu avem nevoie de nimic în afară de noi, şi să nu avem nici o legătură cu lucrurile cari sunt în afară de noi. Dacă privim apoi sufletul nostru, desigur că intelectul nostru ar fi mai puţin perfect, dacă sufletul ar fi singur şi n'ar putea să conceapă şi să înţeleagă nimic în afară de el. Există deci în afară de noi lucruri, cari ne sunt utile şi pe cari în consecinţă trebuie să le dorim. Dintre lucrurile acestea noi nu putem considera ca mai bune şi mai preferabile, decât pe acelea cari sunt într'un raport perfect şi o convenienţă perfectă cu natura noastră. Intr'adevăr, dacă doi indivizi din aceiaş speţă sunt aduraţi laolaltă, ei vor compune un individ de două ori mai puternic decât fiecare din aceşti indivizi în particular. Nu e prin urmare nimic care să-i fie mai folositor omului, decât omul însuşi; oamenii deci nu pot dori nimic mai bun şi mai util decât să fie toţi uniţi în aşa fel ca toate sufletele şi toate corpurile să nu formeze, pentru a spune astfel, decât un singur corp şi un singur suflet şi uniţi astfel, să facă un efort comun pentru conservarea fiinţei lor, căutând cu o egală ardoare ceeace e utilitatea lor comună. Urmează de aci că oamenii cari sunt guvernaţi de raţiune, adică oamenii cari caută utilitatea lor după principiile raţiunei, nu doresc nimic pe care să nu-l dorească şi celorlalţi, şi în felul acesta ei sunt drepţi, credincioşi şi cinstiţi". (Partea IV, prop. XVIII, scolia).

Atât „Etica" şi „Tratatul teologico-politic", cât şi toate celelalte lucrări ale lui Spinoza, abundă în precepte de acest fel. Iar în epistole Spinoza are chiar, în acord cu credinţele lui sociale, o eşire îndrăzneaţă împotriva acelora cari se numesc creştini şi practică virtuţi contrarii învăţăturilor apostolilor. „Dreptatea şi iubirea sunt singurele şi sigurele semne ale credinţei catolice adevărate şi fructul neîndoios al spiritului sfânt: şi pretutindeni unde acestea există, acolo

este prezent şi Christ şi unde ele lipsesc, lipseşte şi Christ. Căci numai prin spiritul lui Christ putem ajunge la dreptate şi iubirea de oameni". (Scris. 76, ed. Reclam.).

Nu i se poate aduce prin urmare nici o critică lui Spinoza, dacă drumul lui pentru a afla fericirea, valabilă pentru toţi oamenii, este altul decât al mai tuturor moraliştilor. Spinoza afirmă şi el, ca atâţia alţi filosofi, principiul unei solidarităţi omeneşti, dar cere realizarea lui pe alte baze. E principiul unei solidarităţi naturale, ce ajunge la înălţimea morală a învăţăturei lui Christ.

* * *

Să nu credem însă că prin aceasta, Spinoza a făcut vre-o concesie filosofiei religioase creştine. Dacă-l admite pe Christ, nu admite însă (sub acest aspect) creştinismul. Christ e mai mult întruchiparea aevea a sfinţeniei spirituale, la care Spinoza a ajuns în clipa în care se hotărâse să nu mai frecventeze sinagoga evreilor din Amsterdam. Cred de altminteri că această sfinţenie, acest animi acquiescentia, a fost şi ultimul scop al vieţei lui Spinoza. Cum altfel, — dacă nu ar fi dobândit această seninătate sufletească, — ar fi putut el să ne îndemne să privim lucrurile şi pe oameni fără a râde sau plânge , fără ură, — ci numai cu ochii înţelegerei? In felul acesta, înalt spiritual, îşi profila Spinoza blând, solidaritatea sa cu ceilalţi oameni şi cu Christ.

Aşadar învăţăturile spinoziene asupra normelor noastre de conduită, nu sunt decât o concesie făcută ordinei morale şi sociale, stabilite. Ele nu ating cu nimic prestigiul spiritual în care se menţine „Etica". In fond ele echivalează cu predicaţia solidarităţei naturale dintre oameni [1]).

In fapt însă, „Etica" rezumă, amplifică şi sintetizează, toate atitudinile spinoziene, oricâte ar fi ele, canalizându-le spre acel sfârşit al ei, care constitue însăşi posibilitatea pentru noi de a putea pune în discuţie problema unei etici în filosofia lui Spinoza. Reamintirea conţinutului numai din cele cinci cărţi ale „Eticei", ne face să vedem mersul normal al acestei canalizări.

---

1) Vezi cap. VI.

Prima carte ne vorbeşte despre Dumnezeu şi înlătură ideia finalismului empiric (iată deci o atitudine contrară concesiunilor făcute vieţei practice, sociale); a doua carte ne vorbeşte despre natura şi origina sufletului, pentru a ne explica, că viaţa ne este dată spre a fi trăită (ceiace s'ar apropia de învăţătura morală judaică), şi cuprinde precepte în acest sens; cartea a treia ne descrie origina şi natura pasiunilor; cartea a patra ne convinge că sub influenţa acestor pasiuni suntem sclavii tuturor afecţiunilor; iar cartea a cincea, că liberarea noastră de aceste influenţe, aşadar fericirea noastră, n'am putea s'o dobândim decât prin iubirea noastră infinită către Dumnezeu. Ceiace pare, prin urmare, că se poate vorbi în cele din urmă de o etică în filosofia lui Spinoza. Căci neîncetat revin şi în „Etică" toate învăţăturile morale, pe cari Spinoza le predicase deja în lucrările lui anterioare. Numai că înălţimea la care ştie să se ridice în „Etica" şi încheierea la care ne face totuş să ne gândim, şi anume că „Etica" este posibilă, chiar dacă privim lucrurile sub specie aeternitatis, ne dă acum covârşitoarea impresie, că aci, în „Etica", Spinoza ne-a vorbit în altă limbă decât aceia a comunilor muritori: ca un adevărat iluminat.

*
* *

Pentru Sipnoza, o „etică", privite fiind lucrurile sub specie aeternitatis, este prin urmare posibilă. Numai dacă am considera că iubirea infinită către Dumnezeu este într'adevăr o dobândire a noastră, o „etică" sub specie aeternitatis nu este posibilă. Ar fi posibilă numai una empirică. Dar dacă ne gândim că această iubire ne este dată dela început ca fiinţe ce participăm la însăşi existenţa eternă a lui Dumnezeu, „etica" sub specie aeternitatis devine necesar posibilă.

Ceeace ne împiedecă să vedem acest adevăr, era numai faptul că nu aveam dela început o ideie adecuată despre Dumnezeu. Dar odată această idee dobândită, prin refularea pasiunilor şi liberarea din sclavia afectelor, adevărul acesta devine evident. „Etica" nu mai este o dobândire a noastră, ci numai o descoperire a ceiace este deja dat, odată cu existenţa noastră însăşi. In clipa cunoaşterei lui Dumnezeu ne găsim ca înaintea unui adevăr revelat.

Drumul greu, — de care am vorbit, nici nu ar mai fi fost de aceia necesar să fie făcut. Căci eram dela început la punctul la care aparent am putut crede că am ajuns.

Spinoza fusese și el la început lipsit de lumina acestei viziuni. Trebuia să facă și el drumul lung și greu, până să primească străfulgerarea ei.

Intreaga problemă poate fi pusă acum, firește, în legătură cu ideea dinamismului în filosofia lui Spinoza. Posibilitatea refulărei pasiunilor prin cunoașterea adecuată a lucrurilor și dobândirea beatitudinei de către sufletul nostru prin cunoașterea de genul al treilea, — nasc în mod natural această idee în mintea noastră. Unii ar vedea astfel, din acest punct de vedere o „etică" posibilă, fiindcă el este legat de ideea de perfecțiune a ființei noastre. Privite fiind lucrurile sub prisma empirică, afirmăm că o astfel de gândire poate fi formulată. Ea ar sta alături de celelalte posibilități ale unei etici empirice, pe cari le-am menționat la început, în acest capitol [1]).

Este drept că o „etică", fără ideia de perfecțiune, e după gândirea obișnuită, imposibilă. Nu aceasta a fost însă și voința lui Spinoza, deși multe din propozițiile din cartea III-a și IV-a din „Etica", ar părea că dovedesc contrariul. Nu o „etică" empirică îl interesa în gradul cel mai înalt, ci problema cum este posibilă o etică, privite fiind lucrurile sub speciae aeternitatis. Și am văzut, că din acest punct de vedere, orice dinamism se înlătură, deoarece dela început, în această ipoteză, suntem chiar punctul ultim de fericire și perfecțiune la care am crezut că am ajuns.

Altminteri, cum am putea să ne explicăm ideia că adevărul și binele, nu stau atât în găsirea lor, cât în faptul că le căutăm și nu le-am cauta, de nu le-am fi găsit, dela început; sau ideia că beatitudinea nu e prețul virtuții, ci virtutea însăși, de care dela început suntem animați. Altminteri, cum să ne explicăm ideia că fericirea nu constă în reprimarea pasiunilor, dar că reprimarea pasiunilor depinde de fericirea noastră; sau ideia că nu cunoașterea lui Dumnezeu ne dă fericirea, ci fericirea noastră inițială ne duce la cunoșterea lui Dumnezeu. Sau cum să ne explicăm ideia că nu cunoașterea lui Dumnezeu, ne duce la iubirea lui, ci iubirea lui Dumnezeu inițială, ne duce la cunoașterea lui, căci de nu l-am fi iubit nici nu l-am fi căutat.

---

1) Vezi și V. Gherasim: Activismul lui Spinoza, ed. Glasul Bucovinei. 1928 și critica acestei lucruri, în „Revista de filosofie" de sub conducerea d-lui C. Rădulescu-Motru (vol XIII. 1928).

CAP. VIII

ASUPRA PĂCATULUI ORIGINAR

Era absolut necesar ca Spinoza să lămurească în „Etica" sa și problema păcatului nostru originar. Intreaga concepție și structură a cărței, ducea dela început la aceasta. Adică în clipa în care Spinoza a vorbit de jocul tragic al pasiunilor noastre, cari trebue să fie dominate de ideile clare ale rațiunei, pentru a ajunge astfel la fericire, se punea pentru mintea lui și problema binelui și a răului. Problema fericirei noastre, pe care Spinoza tindea să o soluționeze în „Etica" sa, urma așadar să fie tranșată odată cu marea chestiune a păcatului ce ne urmărește, după cum ne arată Biblia, dela începutul existenței noastre.

Simțim însă că Spinoza în deslegarea problemei, nu s'a putut conduce de descrierea biblică a săvârșirei păcatului de către cei dintâi oameni. El trebuia, în raport cu întreaga construcție a „Eticei", să se mențină numai în cadrul argumentelor raționale.

Prea era simplist descrisă în Biblie săvârșirea păcatului, pentru ca Spinoza să-și sprijine argumentarea sa pe ea. Oricât de frumoasă ar fi fost această descriere: „Și șarpele zise femeei: Cum, Dumnezeu v'a poruncit să nu mâncați din toți arborii grădinei ? Și femeia răspunse șarpelui: mâncăm din toți arborii grădinei, dar cât privește fructele arborelui din mijlocul grădinei, Dumnezeu a spus: nu veți mânca din ele și nici nu le veți atinge, de teamă ca să nu muriți. Atunci șarpele zise femeii: nu veți muri nici de cum, dar Dumnezeu știe că în ziua când veți mânca din ele, ochii voștri se vor deschide, și veți fi ca și niște Dumnezei, cunoscând binele și răul".

„Şi femeia văzând că fructul arborelui e bun de mâncat, că e plăcut la vedere şi că arborele este de dorit pentru a deveni inteligenţi, luă fructul şi mâncă şi dădu dintr'însul şi soţului ei care era lângă dânsa şi mâncă şi el, şi ochii amândorora li se deschiseră, şi ei cunoscură că sunt goi, şi cusură frunze de smochini şi îşi făcură cingători. Şi auziră vocea eternului Dumnezeu, care se preumbla prin grădină în freamătul zilei. Şi Adam şi femeia lui se ascunseră dinaintea feţei eternului Dumnezeu, în mijlocul arborilor grădinei".

„Şi eternul Dumnezeu îl chemă pe Adam şi îi zise: Adam, unde eşti? Şi Adam răspunse: Am auzit vocea ta în grădină şi m'am temut, fiindcă sunt gol, şi m'am ascuns. Şi Dumnezeu zise: Cine ţi-a arătat că eşti gol? Ai mâncat din arborele din care ţi-am poruncit să nu mănânci? Şi Adam răspunse: Femeia pe care ai aşezat-o alături de mine, mi-a dat din fructele arborelui şi am mâncat. Şi eternul Dumnezeu zise femeei: Dece ai făcut aceasta? Şi femeia răspunse: Şarpele m'a înduplecat şi am mâncat".

„Atunci eternul Dumnezeu zise şarpelui: fiindcă ai făcut aceasta, vei fi blestemat dintre toate animalele, şi dintre animalele câmpului vei umbla târându-te pe pântece şi vei mânca ţărână în tot timpul vieţei tale. Şi voi pune duşmănie între tine şi femee, între urmaşii tăi şi urmaşii ei, aceasta îţi va sfărâma capul şi tu o vei înţepa în călcâi. Şi spuse femeii: Voi mări mult cazna ta şi sarcina ta, îţi vei naşte copiii în durere, şi dorinţele tale se vor întoarce către soţul tău şi el te va domina. Şi zise lui Adam: Fiindcă ai ascultat de vocea femeei tale, şi fiindcă ai mâncat din arborele în privinţa căruia ţi-am dat această poruncă: nu vei mânca de loc dintr'însul, — pământul va fi blestemat din pricina ta, şi vei mânca fructele lui cu durere în tot timpul vieţei tale. Şi el îţi va produce spice şi pietre, vei mânca iarba câmpurilor. Vei mânca pâinea în sudoarea feţei tale, până te vei reîntoarce în pământ, de unde ai fost luat, căci tu eşti ţărână şi te vei întoarce în ţărână".

„Adam îşi numi pe soţia lui Eva (viaţă), fiindcă ea a fost muma tuturor oamenilor".

„Şi eternul Dumnezeu îi făcu lui Adam şi femei lui haine din piele şi îi îmbrăcă cu ele".

„Şi eternul Dumnezeu zise: Iată omul a devenit ca unul din noi, pentru cunoaşterea binelui şi a răului. Şi acum să luăm seama

să nu-şi întindă mâna şi să nu ia şi din arborele vieţei şi să nu trăiască vecinic. Şi eternul Dumnezeu îl făcu să iasă din grădina Edenului, ca să lucreze pământul din care a fost luat. El alungă deci pe om și așeză la intrarea grădinei Eden pe cheruvimii cu săbiile lor de foc, pentru a păzi drumul arborelui vieţei" [1]).

Prea erau simpliste și comentariile Talmudului la acest capitol, pentru ca Spinoza să le adopte pe acestea. Prin unele precizări, fie cu privire la săvârşirea păcatului de către Adam, la trei ore numai după ce a fost creat, sau la amânarea izgonirei lui din raiu, întrucât a mâncat din pomul cunoştinţei binelui și a răului într'o Vineri şi numai din considerare pentru ziua de Sâmbătă, izgonirea lui a fost amânată cu o zi, — comentariile contribuiau dimpotrivă la scăderea frumuseţei primei descrieri biblice, și Spinoza cu atât mai puţin ar fi putut să le accepte pe acestea, când preferase să părăsească explicaţia păcatului din Biblia evreească însăși.

Descrierea biblică n'a putut aşadar să-l intereseze ca punct de plecare pe Spinoza, la rezolvarea ce avea să o dea problemei. Incidental și mai mult ca o încheiere, după punerea unei serii întregi de premize, el putea să vorbească şi de tratarea ei în Biblie, şi să o pună în legătură cu rezultatele logice la cari ajungea, lămurind turburătoarea problemă.

Spinoza contrazicea însă în fond, — şi atunci — concepţia biblică a păcatului originar.

* * *

Pentru Spinoza, omul este în mod necesar supus tuturor pasiunilor. Fiindcă el este o parte din natură şi depinde ca existenţă, de varietatea cauzelor externe cari lucrează asupra lui. Puterea lui de a exista este limitată la aceste cauze. Dacă ar depinde în existenţa lui de cauze pe cari le-am concepe că isvorăsc din propria lui natură, ar urma că el ar putea să existe întotdeauna în mod necesar și ar fi infinit. Ca fiinţă ce este dată, omul însă (ca orice lucru de altfel ce este dat), depinde de un lucru mai puternic, care la rândul lui depinde de un altul, și așa mai departe, astfel că omul e subordonat la infinit cauzelor externe. Cum el este pe de altă parte şi finit, fiindcă este subordonat unei ordine infinite de existenţe, urmează că el e și „subiectul necesar al tuturor pasiunilor.

1) Geneza, cap. III.

că urmează ordinea comună a naturei şi i se conformă în măsură în care natura lucrurilor cere aceasta". (Etica, partea IV, prop. 3 şi 4).

Ca atare, cunoştinţa omului este însoţită de bucurie sau tristeţe.

Când ştim că lucrurile ce ne influenţează contribue la menţinerea existenţei noastre, ele ne produc bucurie; când ştim că ele micşorează puterea noastră de a exista, ele ne produc tristeţe.

In primul caz le numim bune, în al doilea, rele.

Deci această cunoaştere a binelui şi a răului nu e decât ideia plăcerei sau tristeţei ce o avem în urma afecţiunilor noastre de bucurie sau tristeţe. „Cunoştinţa binelui şi a răului nu e decât o afecţiune de bucurie şi tristeţe, întrucât avem cunoştinţa despre aceasta". (Etica, prop. 8, part. IV).

Dar cu toate că suntem în mod necesar supuşi tuturor pasiunilor şi afecţiunilor, noi putem totuş să le înlăturăm prin o cunoştinţă cât mai adequată a lucrurilor şi universului, în cadrul căruia ne mişcăm. Această cunoaştere produce o liberare a noastră de lanţul tuturor pasiunilor şi afecţiunilor (de tristeţe mai ales), care sunt cunoştinţe eronate, inadequate, fiindcă sunt întotdeauna o scădere a posibilităţilor noastre de perfecţiune.

Rezultă de aci adevărul fundamental, deconcertant desigur, că dacă dela început ne-am fi născut liberi şi deci nu am fi avut decât idei adecuate despre lucruri, nu ar mai fi fost necesar să avem o cunoştinţă a binelui şi a răului („Etica", partea IV, prop. LXVIII). Fiindcă ideile adequate depind de libertatea noastră şi avem cunoştinţă despre bine şi rău numai întrucât avem idei inadecuate despre lucruri. Şi numai întrucât am putut avea la începutul vieţei şi idei adecuate despre lucruri, s'a născut în conştiinţa noastră ideia de bine şi de rău.

Deci ipoteza că am putut avea la început o cunoştinţă adecuată despre lucruri, este falsă, deoarece noi suntem în mod necesar supuşi cauzelor externe, adică pasiunilor, aşa că am avut la început idei inadecuate, iar nu adecuate. (Etica, partea IV, prop. LXVIII).

Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quam diu liberi essent. Huius propositionis hypothesin falsam esse [1])...

---

1) Dacă oamenii s'ar naşte liberi, ei nu şi-ar forma nici un concept despre bine şi rău, atât cât ei ar fi liberi. Ipoteza acestei proporţiuni este falsă însă....

Ceace e firește cu totul altceva decât concepția biblică asupra păcatului originar, care presupune tocmai ideia desăvârşirei noastre iniţiale, dar din care ne-am depărtat, nedesăvârşindu-ne, cum spune Biblia, deoarece am mâncat, contrar poruncei divine, din arborele cunoştinţei binelui şi răului, aducătoare de moarte, în locul vieţei eterne ce-i fusese hărăzită omului la început, de către Dumnezeu.

Nu înseamnă însă aceasta în acelaș timp, contrar descrierilor biblice, că drumul desăvârşirei noastre trebuie abia parcurs; că înaintea noastră nu este conştinţa unei căderi o noastră dintr'o stare de desăvârșire cu care am fost înzestraţi dela începutul existenţei noastre; că dimpotrivă, în urma noastră este starea de nedesăvârșire și că desăvârşirea este punctul terminal către care trebue să ne îndreptăm?

* * *

Problema mai prezintă şi altă dificultate. Deoarece pentru mintea noastră se pune această chestiune: Dumnezeu fiind cauza tuturor lucrurilor a căror desfăşurare este prevăzută odată pentru totdeauna, nu poate să existe nici bine nici rău; sau dacă există, ele sunt rezultatul acţiunei divine însăşi.

Şi într'adevăr, Spinoza discută problema în scrisoarea adresată unui prieten necunoscut, care i-a cerut lămuriri asupra îndoielei ce o naşte în sufletul său afirmările spinoziene asupra păcatului originar (Scris. 19, ed. Reclam).

Spinoza arată aci, că noi apreciem fapta lui Adam că este rea, deoarece el a lucrat contra voinţei lui Dumnezeu (şi-ar fi absurd să o considerăm că ar fi bună, de vreme ce contrazice această voinţă). După Spinoza, nu se poate spune că păcatul şi răul sunt ceva positiv sau că s'ar putea întâmpla ceva ce ar fi contrar voinţei lui Dumnezeu. „Dimpotrivă, — scrie Spinoza — nu numai că nu afirm că păcatul este ceva positiv, ci stabilesc că vorbind numai în mod impropriu sau vorbind în felul de a vorbi al oamenilor, putem spune că păcătuim faţă de Dumnezeu". Altminteri, orice lucru care există, fără a fi privit în raport cu altul, cuprinde atâta desăvâr.ire ,câtă existenţă are. (La Spinoza ideia de desăvârşire e legată de ideia de realitate și o existență e cu atât mai desăvârșită, cu cât are mai multă realitate. Cum Dumnezeu are cea multă realitate posibilă, rezultă că Dumnezeu este și existența cea mai desăvârşită). Ceeace înseamnă

că păcatele noastre, întrucât nu pot fi considerate ca o nedesăvârşire a noastră, nu pot fi ceva care să exprime o realitate oarecare. Numai întrucât aşadar, considerăm o faptă a noastră în raport cu alta, putem spune că aceia e mai mult sau mai puţin desăvârşită faţă de cealaltă, care a servit ca termen de comparaţie.

Şi numai aşa faptele noastre ne apar bune sau rele (Scris. 19, ed. Reclam). Un lucru este rău numai în raport cu un altul care e mai rău (Etica partea IV, prefaţă).

Aceasta ne duce la concluzia, că binele şi răul nu sunt calităţi ale lucrurilor sau faptelor pe cari le percepem, ci mai mult impresiunile noastre subiective despre aceste lucruri şi fapte.

In esenţă pură nu se poate vorbi prin urmare în filosofia lui Spinoza, despre păcat sau despre bine sau rău.

Tot aşa nu putem vorbi că prin fapta sa Adam a contrazis voinţa lui Dumnezeu. Dacă am gândi astfel, ar urma să presupunem că Dumnezeu este nedesăvârşit, sau că asemenea făpurilor create de el, ar avea simpatii pentru un lucru şi antipatii pentru altul, ceace ar fi contrar voinţei lui.

Aşa că, „întrucât hotărârea sau voinţa lui Adam, privite în sine, nu a fost ceva rău şi nici nu a fost împotriva voinţei lui Dumnezeu, rezultă că Dumnezeu trebue să fi fost şi cauza acestei hotărâri. Nu în măsura în care ea e un rău; căci răul în fapta lui Adam n'a fost altceva decât lipsa de desăvârşire pe care Adam din pricina acelei fapte, trebuia tocmai să o piardă. Dar lipsa e totuş ceva care nu e pozitiv, şi este denumită aşa în raport cu judecata noastră numai, nu cu a lui Dumnezeu însă" (Scris. 19, ed. Reclam).

Dumnezeu nu ne-a putut astfel induce în eroare, pentru ca noi să putem spune că dacă răul există, el este rezultatul voinţei divine însăşi. Problema este numai o preocupare a minţei noastre prin urmare. Intrucât noi nu putem gândi un lucru fără a-l raporta la un altul şi a face odată cu aceasta, judecăţile noastre de valoare obişnuite, despre bine şi rău; despre plăcut sau neplăcut, sau trist; despre frumos şi urât.

Suntem astfel în orice caz, departe de ideia păcatului originar, cu care şi Biblia şi biserica voiesc să ne înspăimânte.

Dar dacă a fost într'adevăr vre-un păcat faptul de a fi mâncat din arborele binelui şi răului, — aceasta trebue înţeles numai în sens

figurat, spune Spinoza, fiindcă Biblia vorbește în parabole când ne povestește că Adam a mâncat din pom, deși aceasta nu i-a fost permis (ceeace nu era necesar să fie, deoarece Dumnezeu tot știa că făptura omenească va mânca totuș din fructul oprit). Ințelesul este că Dumnezeu i-a arătat lui Adam numai că pomul cunoștinței binelui și răului ne aduce moartea. „Tot așa cum judecății noastre naturale i-a arătat că otrava este omorâtoare" (Scris. 19, ed. Reclam). Și i-a arătat acest lucru pentru a-l desăvârși. Fiindcă numai desăvârșit și în continuă căutare a perfecțiunei lui, omul ar putea să ajungă să-l cunoască pe Dumnezeu.

In scolia prop. LXVIII din cartea a IV-a a „Eticei", Spinoza amintește și acolo de povestea păcatului nostru originar, — după ce rațional înlăturase orice posibilitate de interpretare biblică a lui.

El leagă în felul acesta nu numai propozițiunea LXVIII cu scrisoarea către prietenul necunoscut, dar și cu interpretarea biblică a povestei, vorbind nu în limba metafizică în care ar putea să fie pusă discuțiunea problemei, ci în aceea a profeţilor și apostolilor, pentru a fi înţeles în felul acesta de toată lumea.

Și astfel Spinoza ne spune, că în legenda primului om, nu putem concepe decât puterea lui Dumnezeu, prin care a creiat pe om și a prevăzut totul în vederea utilităței lui. In acest sens ne spune Moise, — că „Dumnezeu a oprit pe omul liber să mănânce din fructul arborelui cunoştinţei binelui și răului, și din clipa în care va mânca, se va teme imediat mai mult de moarte, decât va dori viața". Omul întâlnind apoi pe femee, și-a pierdut libertatea, — „pe care patriarchii au regăsit-o, conduși de spiritul lui Christ, adică de ideia lui Dumnezeu, de care depinde ca oamenii să fie liberi"...

Este dealtfel sigur că așa ar putea fi înțeleasă legenda, numai dacă am admite ca posibilă ipoteza că oamenii, născându-se liberi, nu și-ar forma nici un concept despre bine și rău.

Ceeace nu se poate. Deoarece libertatea noastră nu ne este dată la naștere, ci e o cucerire numai a câtorva dintre noi, după ce ajungem să-l cunoaştem pe Dumnezeu prin iubire și înțelegând legea naturală a tuturor lucrurilor. Atunci abia avem şi idei adecuate despre lume și lucruri. Insă atunci problema binelui și răului nici nu se mai pune pentru noi.

Iată așadar de ce am afirmat dela început că în fond Spinoza contrazicea în propozițiunea LXVIII din cartea a IV-a a „Eticei" povestea biblică a păcatului nostru originar.

* * *

Prin rezolvarea în acest sens a problemei, Spinoza contrazicea însă nu numai Biblia și religiunea creștină, care pune ideia răscumpărărei păcatelor noastre în primul plan al preocupărilor lor morale și de credință, dar mai ales contrazicea pe marele lui înaintaș, — pe Maimonide — ale cărui învățături asupra existenței, unităței și atributelor lui Dumnezeu, sunt mult mai aproape de filosofia lui Spinoza decât ne-am putea închipui [1]).

Asupra păcatului originar ambii filosofi se despart însă.

Explicările lui Maimonide nu pornesc dela afirmarea vre-unui adevăr rațional, ca acela de pildă al lui Spinoza din prop. LXVIII din cartea IV-a a „Eticei", ci procedând prin exegeză, ele caută să lămurească afirmarea biblică: „veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (Geneza, cap. III, 5).

Tălmăcirea e aceasta: omul fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, posedă prin rațiunea pe care i-a dat-o Dumnezeu înaintea săvârșirei păcatului, suprema desăvârșire. Omul distingea atunci ceeace este adevărat, de ceeace este fals. Asupra lucrurilor cari îl înconjurau el nu putea face nici o judecată de valoare, fiindcă le făcea numai pe cele de cunoaștere. Putea să afirme că un lucru este adevărat sau fals, și prin aceasta nu se deosebia cu nimic de Dumnezeu (Psalm VIII, 6).

De aceia, lucrurile nu puteau să-i apară nici urâte, nici frumoase; nici bune și nici rele. Numai când nu a ascultat porunca divină și a voit să guste din plăcerile simțurilor, mâncând din arborele cunoștinței binelui și răului, omul a pierdut rațiunea, căpătând însă însușirea de a distinge valorile de frumos sau urît, de bine sau rău. Atunci abia și-a dat seamă Adam-omul, de ceeace a pierdut, adică de căderea lui. De aceia se spune: veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul, — dar nu se spune cunoscând adevărul și eroarea.

Maimonide trebuia să ajungă la această încheiere (deși ea

1) M. Maimon: Führer der Unschlüssigen, ed. Meiner, Leipzig.

e brusc afirmată), — și în mod necesar trebuia să dea explicația aceasta, asupra păcatului nostru originar. Ca exeget al învățăturei sfinte și ca autor al călăuzei rătăciților (Führer der Unschlüssigen, sau în ebraică: More nevohim), — era un imperativ pentru el să găsească un fundament pentru rațiunea noastră practică, adică pentru afirmarea unei posibilități morale. Fiindcă pentru religie, ca și pentru orice sistematizator al vre-unei învățături morale, prima întrebare ce se pune e într'adevăr aceea referitoare la o morală posibilă. Și fără ideia păcatului nostru originar, pentru religie ca și pentru Maimonide, — rațiunea practică nu este posibilă.

Păcatul originar, e astfel crearea unei condiționări a noastre, e determinarea noastră, e afirmarea nelibertăței noastre, fiindcă numai așa poate să fie dată pentru noi posibilitatea de a distinge între bine și rău. In lumea necondiționată, liberă, — nu e decât adevăr sau eroare. De aceia Maimonide și exclamă la sfârșitul explicărilor lui: „ceeace e necondiționat, nu este nici bine, nici rău, — ci numai adevăr sau eroare". Dar de aceia rezultă și pentru Spinoza conștiința clară că povestea păcatului nostru originar, oricât de frumos ar fi expusă sau comentată, nu e decât o creație artificială, născocită de mintea omului pentru a-i face posibilă manifestarea sa în cadrul vreunei rațiuni practice.

Problema cea mare pentru Spinoza, era însă aceea a posibilităților afirmărei judecăților noastre de valoare în cadrul chiar al unei rațiuni pure numai, cum am văzut.

In privința comentariilor lui Maimonide asupra păcatului nostru originar, Spinoza nu mai putea așadar să accepte influența înaintașului său. Aceste influențe puteau fi în chestiuni de amănunt, și Spinoza folosea adesea ideile lui Maimonide. In ce privește însă perspectiva sub care Spinoza voia să dovedească ideea unei morale posibile, el trebuia să se despartă de Maimonide, ca Christ de tovarășii săi, apostolii. Fiindcă aci Spinoza, oricât de multe concesiuni ar fi voit să facă timpului său și să vorbească la fel cu Biblia și cu Maimonide, — el nu a putut totuș să renunțe de a vorbi în limba lui proprie. Așa cum o face de altfel în „Etica" sa, pe care nu o putem considera decât ca un îndreptar metafizic pentru ajungerea noastră la fericire.

Spinoza nu avea prin urmare nevoie de descrierea lirică-pastorală a păcatului nostru originar din Biblie. Și nici nu era necesar

să precizeze, arătând în „Etică", drumul ce ne poate duce la fericire, că îl găsim, întrucât am săvârşit la origine cel mai mare păcat, acela de a fi mâncat din arborele morţei şi nu al vieţei. Dumnezeu voia să cunoaştem numai viaţa nu şi moartea, de care începem să ne temem din chiar clipa când am putut să distingem binele de rău. Spinoza, având înaintea lui cadrele pure, metafizice ale unei morale posibile, a trecut cu vederea faptul că în viaţa lui paradisiacă omul a cunoscut totuş toate bucuriile şi plăcerile neturburat de nici-o durere sau tristeţe, şi că numai neascultând porunca lui Dumnezeu a pierdut viaţa eternă şi a început să se teamă de moarte. Romantismul biblic asupra vieţei noastre anterioare păcatului de a fi mâncat din fructul oprit, trecea în mintea lui pe planul al doilea. Tot astfel şi problema morţei şi a vieţei despre care „Geneza" ne vorbeşte odată cu păcatul originar.

Pentru Spinoza, omul cu adevărat liber nici nu se gândeşte la moarte, ci în înţelepciunea lui, el se gândeşte numai asupra vieţei.

Experienţa îi arătase că omul fiind supus tuturor cauzelor externe în tendinţa ce o are de a-şi menţine existenţa, nu poate să nu fie supus şi tuturor pasiunilor şi bucuriilor; dar mai mult durerilor şi tristeţei, şi că bucuriile lui nu pot isvorî, decât dintr'o profitare cât mai mare de bogăţiile, onorurile şi dragostea ce le poate găsi în mijlocul celorlalţi oameni.

Aceiaş experienţă şi raţiunea îi spuneau însă, — că aceste bucurii nu pot duce la fericirea pe care fiecare din noi o căutăm, ci numai dacă urmăm calea raţiunei, care ne dă adevăratele norme de conduită. Numai raţiunea ne poate arăta supremul bine. Aceasta e însă un bun intelectual. E cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire: amor Dei intellectualis, e ideea ce se profilează din ce în ce mai limpede ca fundament al fisolofiei lui, dela primele pagini ale „Eticei" până la ultima frază cu care Spinoza îşi închee monumentul nepieritor de înţelepciune ce ni l-a lăsat nouă, oamenilor.

Pentru a ajunge însă la această dragoste de Dumnezeu, care ne dă suprema beatitudine şi fericire, trebuie desigur să cunoaştem binele şi răul şi să voim (castrându-ne pasiunile sau înlăturându-le, prin ideile ce le putem avea despre ele, percepându-le), să realizăm cea mai îndrăzneaţă înălţare a noastră sufletească: Identificarea noastră cu lumea creată, cu însuşi Dumnezeu. Atunci, de altfel nici nu ne mai temem de moarte, — fiindcă sufletul nostru cunoscând lucru-

rile în genul al treilea de cunoaştere, el suferă mai puţin din partea afecţiunilor cari sunt rele şi cu atât mai puţin se teme de moarte. (Partea V, prop. XXXVIII).

Dar mai e nevoie pentru realizarea acestei înălţări şi de altceva, anume de conştiinţa că Dumnezeu a cărui cunoaştere o urmărim, nu este transcendent binelui şi răului, că nu este ceva dincolo de bine și rău (pentru ca noi să nu-l putem ajunge niciodată) ci este înlăuntrul binelui și răului pe care îl trăim și săvârșim în fiece clipă a existenței noastre. Numai întrucât Dumnezeu este în mijlocul nostru şi noi suntem cuprinși ca note și moduri în însăși existența lui, putem spune că ajungem la cunoaşterea lui prin înlăturarea binelui și răului, — și prin aceasta și la suprema fericire de a-l iubi. Firește, fără a cere pentru aceasta ca la rândul nostru să fim iubiți de Dumnezeu, ci știind numai sau cunoscând că această iubire e însăși iubirea eternă a lui Dumnezeu către noi. („Etica", cartea V-a, prop. XXXVI).

* * *

Aceasta nu înseamnă desigur că am voit să afirm ideea că Dumnezeu este numai imanent acestei lumi, ci am voit să și arăt că Dumnezeu nu poate fi cunoscut de noi, decât dacă îl considerăm ca fiind înlăuntrul binelui și răului. Fiindcă nimic din ce se întâmplă nu se întâmplă în afară de el, iar noi realizăm desăvârşirea noastră, pentru a ajunge la cunoşterea lui Dumnezeu numai după ce am trecut prin purgatoriul binelui și răului, al vieței noastre de pe pământ, (ceeace e o idee creștină-catolică). Afirm de altfel aceasta, fără să uit, că pentru Dumnezeu, întrucât e considerat ca existența cea mai desăvârșită, nu este dată ideia de bine şi de rău. Desăvârşirea presupune tocmai această neexistență. Ceeace ne face să revenim la propoziția, că dacă am avea idei adecuate, ca ființe complect libere, nici nu s'ar pune pentru noi în discuție problema binelui şi răului, nu numai sub forma păcatului originar, dar sub nici o altă formă posibilă.

Cum însă experiența este contrară acestei idei, desigur că pentru noi problema binelui și a răului rămâne (în orice caz pentru cei mai mulţi dintre noi). Numai Christ sau Spinoza, cari au întruchipat în gradul cel mai înalt ideea de Dumnezeu, ar putea fi singurele excepţii la această regulă.

Problema nu rămâne cu toate acestea ca o afirmare a posibilităţei de a fi a vre-unei raţiuni pure. Dimpotrivă. La Spinoza, raţiunea practică nu poate fi concepută fără raţiunea pură, care o condiţionează, căci prin refularea pasiunilor voim să ajungem la cunoaşterea adecuată a lui Dumnezeu, şi este punctul de limită, către care toată existenţa noastră şi activitatea noastră se îndreaptă. Mai mult chiar. Ambele raţiuni se întreţes, luminându-şi una alteia drumul, pentru ca omul să ajungă la cea mai complectă cunoştinţă despre lucruri şi să se confunde prin aceasta, cu însăşi divinitatea care l-a creat.

De aceea morala spinoziană e mai mult metafizică decât practică.

Afirm fireşte ideea aceasta, cu toate relativităţile posibile, cu toată cunoaşterea existenţei unor idei contrare, dar totuşi mărunte şi izolate, din „Etica" (vezi propoziţiile aforisme din cărţile 2, 3, şi 4 ale „Eticei").

Intreaga discuţie însă a fost făcută privindu-se mai mult realitatea empirică a lucrurilor şi fenomenelor. Căci sub perspectiva atributului de specie aeternitatis, şi putem privi lucrurile sub perspectiva unui al treilea atribut, alături de atributele de întindere şi gândire, — noi suntem liberi încă dela început, numai că această cunoaştere a libertăţei noastre iniţiale, trebue să o dobândim. Ceeace de altfel cred că am demonstrat cu evidenţă, atunci când am vorbit despre problema determinismului şi posibilităţei unei morale, sub specia eternităţei, în filosofia lui Spinoza.

CAP. IX

TEORIA PASIUNILOR: INLĂTURAREA CRITICEI LUI H. COHEN *)

Vorbind de origina şi natura pasiunilor [1]), Spinoza declară, că va trata despre viciile şi pasiunile oamenilor, folosind metoda geometrică, deşi îşi dă seama că mulţi din aceia cari pretind că cunosc pasiunile omeneşti, vor fi suprinşi de această întreprindere. Ei se vor convinge însă că el e în posesiunea principiilor sigure, urmând această metodă. De aceea Spinoza îşi precizează dela început baza sistemului său: „Nu trebuie să atribuim nici un viciu naturei care e pretutindeni şi întotdeauna aceeaşi şi a cărei putere şi virtute se manifestă întotdeauna egal; vreau să spun că legile şi regulele ei sunt constante şi în toate locurile aceleaşi, că totul se produce şi îşi schimbă forma, în conformitate cu aceste legi. Ura, mânia, invidia, considerate în ele însele, — pornesc ca şi tot restul din aceeaşi necesitate şi din aceiaşi putere a naturei. Aceste afecţiuni au în consecinţă anume

*) Cu referire la teoria pasiunilor în filosofia lui Spinoza, menţionez remarcabilul studiu scris de către Dr. Gertrud Jung, şi publicat în Kant-Studien, Band. XXXII, Heft I, 1927. Studiul pleacă dela paralelismul dintre corp şi suflet, aşa cum el poate fi interpretat în filosofia lui Spinoza. Problema afecţiunilor este lămurită apoi nu numai aşa cum ea e cuprinsă în „Etică", dar şi în „Tractatus brevis". Studiul se termină cu o privire asupra teoriei afectelor în filosofiile anterioare sistemului spinozian. E capitolul cel mai important din acest studiu, şi face numeroase apropieri între ideile lui Vives (De ratione dicendi, 1532, Brugge), şi cele ale lui Spinoza. Altminteri în restul studiului, se urmează pari passu desfăşurarea magnifică a propoziţiilor din „Etica". Este însă cu deosebire de relevat că Dr. Gertrud Jung ajunge la concluzia că în cadrul sistemului spinozian teoria afectelor este o psihologie a afectului şi apare încadrată artificial, în sistem.

1) Spinoza, „Etica", partea III-a.

principii prin care pot să fie cunoscute şi anume proprietăţi cari le fac tot atât de demne de a fi cunoscute ca şi lucrurile pe cari le privim cu cea mai mare plăcere. Voi vorbi deci de natura şi forţa pasiunilor noastre, cât şi despre stăpânirea pe care sufletul nostru o are asupra lor. Voi observa aceeaşi metodă ca şi în capitolele precedente, asupra divinităţei şi a sufletului şi voi discuta acţiunile şi pasiunile sufletului, ca şi cum aşi avea să tratez despre linii, planuri sau corpuri". (prefaţa la partea III-a).

Primele definiţii cu privire la pasiuni se referă la acţiunea noastră interioară sau exterioară, despre care am putea avea o cunoştinţă clară şi distinctă (adică atunci când noi suntem cauza adecuată a acestei acţiuni), şi la acţiunea interioară sau exterioară despre care n'am avea această cunoştinţă (adică atunci când noi suntem cauza inadecuată, parţială a ei). In acest din urmă caz, noi suferim, prin acţiunea noastră. Definiţiile imediat următoare se referă la afecţiunile noastre, cari trebuesc înţelese că sunt acelea cari măresc sau scad, secondează sau reprimă puterea corpului. In acelaş termen, spune Spinoza, intră şi ideea afecţiunilor. Inţelegem însă prin termenul de afecţiune, acţiunea, — când noi suntem cauza adecuată a afecţiunilor, iar termenul de pasiune îl întrebuinţăm atunci, când suntem cauza parţială, inadecuată a afecţiunilor noastre. De unde rezultă evidenţa primei propoziţiuni spinoziene, din această teorie şi anume: „sufletul nostru lucrează sau suferă: el lucrează în mod necesar atunci când are idei adecuate şi suferă în mod necesar atunci când are idei inadecuate". Corolarul e şi mai evident, fiindcă el afirmă ceeace era deja cuprins în primele definiţii ale „teoriei originei şi naturei pasiunilor", adică „ideile inadecuate reglează numărul pasiunilor sufletului", iar „cele adecuate pe acela al acţiunilor lui" (prop. I, part. III-a).

Spinoza leagă apoi aceste afirmaţii, de alte propoziţii cari tind, toate, să pună fundalele concluziilor la care el voeşte să ajungă. Şi deşi Spinoza le demonstrează geometric, — ele aproape nici nu trebuesc să fie demonstrate. Căci este dela sine înţeles, de pildă, că nici un corp nu poate fi distrus decât de o cauză externă (definiţia unui lucru afirmând esenţa lui, iar nu negarea lui, rezultă că dacă un corp este distrus, el nu poate fi decât de o cauză externă); că orice corp face toate eforturile de a-şi menţine existenţa (şi rezistă la tot ce i-ar putea lua această existenţă); că acest efort cuprinde un timp nedefinit, căci dacă ar persista să se menţină un timp finit, ar însemna

că după acest timp să fie distrus, ceeace e absurd; că acest efort de a exista nedefinit, îl facem indiferent dacă sufletul nostru are idei adecuate sau inadecuate [1]); aşa că ideea care îndepărtează existenţa corpului nostru nu poate fi în sufletul nostru şi îi este contrară; că sufletul nostru încearcă să-şi imagineze ceeace măreşte puterea de a acţiona a corpului (corpul fiind afectat de lucrurile externe) şi dimpotrivă, să-şi amintească de aceea ce face abstracţie de existenţa lucrurilor cari micşorează puterea de acţiune a corpului (prop. IV—VIII). Ce urmează de aci ?

Urmează nu numai corolarul din propoziţia XIII-a şi anume că sufletul „e departe de a-şi imagina ceeace micşorează sau reţine puterea sa şi pe aceea a corpului", — dar şi scolia cu privire la comprehensiunea despre ceeace este iubirea şi ura. Adică: „iubirea nu este altceva decât bucuria însoţită de ideea unei cauze externe, iar ura nu e decât tristeţea însoţită deasemenea de ideea unei cauze externe; astfel că acela care iubeşte încearcă să se bucure de prezenţa lucrului iubit şi să-l păstreze, şi dimpotrivă acela care urăşte, încearcă să îndepărteze şi să distrugă obiectul urei sale". Spinoza revine asupra acestei idei tot în cartea a III-a a „Eticei" şi anume în faimosul său capitol asupra: definiţiilor afecţiunilor, şi precizează că este prin urmare o greşeală să se creadă că iubirea nu ar fi decât voinţa amantului de a se uni cu lucrul iubit. Aceasta ar fi o proprietate a iubirei, dar nu este de esenţa ei. Acelaş lucru se poate spune şi despre ură. In acelaş capitol Spinoza face aceeaşi demonstrare şi pentru această afecţiune. Dar până să ajungă aci, ne mai demonstrează, ceeace fireşte continuă a fi mereu evident, că acela care îşi imaginează distrugerea lucrului iubit se va întrista, dar din contră se va bucura, dacă îşi imaginează conservarea lui, tot aşa ca şi acela care îşi va imagina distrugerea urei sale (prop. XIX—XX); că acela care îşi imaginează că aceea ce iubeşte este afectat de bucurie sau tristeţe, va avea aceleaşi afecţiuni cari vor fi mai mult sau mai puţin puternice, după gradul care se va găsi în obiectul iubit (prop. XXI); că dacă ne imaginăm că cineva procură bucurie obiectului pe care îl iubim, vom fi afectaţi de dragoste către el şi că dimpotrivă, îl vom duşmăni, dacă ne imaginăm că procură tristeţe aceluiaş obiect (prop. XXII); că acela

1) Spinoza numeşte voinţa, efortul raportat la sufletul nostru; când el se raportă la sufletul şi corpul nostru, se numeşte poftă. Conştiinţa acestei pofte se numeşte dorinţă.

se va bucura care își imaginează că ceeace urăște aste afectat de tristețe și contrariu se va întrista, dacă îl va crede afectat de bucurie (prop. XXIII); că-l vom urî pe acela pe care îl credem că este cauza bucuriei în obiectul urei noastre şi din contra dacă credem că îl face să simtă o afecţiune de tristeţă (prop. XXIV); că dacă ne imaginăm că cineva se bucură de un lucru de care numai el se poate bucura, vom încerca să lucrăm în așa fel ca el să nu se bucure (prop. XXXII); că ne vom glorifica cu atât mai mult, cu cât ne vom crede mai iubiţi de obiectul afecţiunei noastre (prop. XXXIV); că dacă ne imaginăm că cineva se atașează şi el sau mai puternic decât noi de obiectul iubirei noastre, a cărui posesiune o avem numai noi, vom urî acest obiect și vom fi invidioşi pe rivalul nostru (prop. XXXV); că acela care își reamintește de un lucru care i-a făcut plăcere, dorește să se bucure de aceleași împrejurări dela început, când a avut plăcerea (prop. XXXVI); dar că se va întrista dacă aceste împrejurări îi lipsesc (ideea de regret); că în sfârşit, dorinţa care se naşte din ideea de tristeţă sau de bucurie, din ură sau iubire este cu atât mai puternică, cu cât afecţiunea este mai mare (prop. XXXVII[1]).

Spinoza se ridică însă la mari înălţimi de observaţie psihologică, abia în propoziţiile următoare, când afirmă că „ura noastră este

---

1) Vezi în această privinţă teoria pasiunilor la Descartes și aplicările ei la tragediile lui Corneille. Ca lucrare de orientare: Emile Faguet, Le dix-septième siècle (ed. Oudin et Cie, Paris).

Iată câteva din definiţiile pasiunilor, date de Spinoza:

Dorinţa este esenţa omului însuşi, întrucât ea este concepută că e determinată şi lucrează prin o afecţiune oarecare;

bucuria este trecerea omului dela o mai mare perfecţiune, la una mai mică;

devoţiunea este o iubire faţă de acela pe care-l admirăm;

deriziunea este o bucurie care provine din ceeace găsim de dispreţuit în obiectul pe care-l urâm;

speranţa este o bucurie necontestată produsă de ideea unui lucru viitor sau trecut al unui eveniment ce pare îndoelnic;

siguranţa este o bucurie produsă de ideea unui lucru viitor sau trecut, despre care nu mai avem motiv să ne îndoim;

desperarea este o tristeţă produsă de un lucru viitor sau trecut, de care nu mai avem motiv să ne îndoim;

plăcerea este o bucurie însoţită de ideea unui lucru trecut, care se întâmplă contra speranţei noastre (ceeace e neprecis afirmat);

mărită de o ură reciprocă, dar ea poate să fie distrusă prin dragoste" (prop. XLIII), şi că „ura care este învinsă prin dragoste se schimbă în dragoste, ca şi cum ura nu ar fi precedat-o" (prop. XXIV).

Aceeaşi observaţie psihologică în definiţia pasiunilor.

In explicarea ultimei definiţii, care se referă la voluptate, considerată ca o dorinţă sau o iubire a contactului cu femeia, — Spinoza arată că nu a dat definiţia multor incertitudini ale sufletului nostru, fie din cauză că sunt compozante ale afecţiunilor cari au fost definite, fie că nu au nume, — dar că în cele din urmă toate afecţiunile noastre, provin din dorinţă, bucurie sau tristeţe, — „aşa că mai curând nu există decât aceste trei afecţiuni, dar avem obiceiul de a da fiecăreia din ele nume diferite, din cauza diverselor lor relaţiuni şi denumirilor lor extrinsece". Dar dacă le raportăm numai la suflet, adaugă Spinoza, am putea da o definiţie generală a afecţiunilor, care ar fi următoarea: „O afecţiune pe care o numim pasiune a sufletului, este o idee confusă prin care sufletul afirmă forţa de existenţă a corpului său, sau a unei părţi a corpului, forţă mai mult sau mai puţin mare ca înainte şi care fiind odată dată, determină sufletul să se gândească la un lucru mai curând decât la un altul".

Spinoza trebuia să sfârşească cu această definiţie. Ea întregeşte sintetic definiţia cu care partea a III-a a „Eticei" începuse: „afecţiunile noastre sunt acelea cari măresc sau scad, secondează sau reprimă puterea corpului", etc.

---

stima e o bună opinie a altcuiva, pe care dragostea noastră ne face să o împingem mai departe;

dispreţul e o rea opinie a altuia, pe care ura noastră o face şi mai rea decât ar trebui să fie;

invidia este o ură, întrucât ea afectează pe om astfel că se întristează de fericirea altora şi se bucură dimpotrivă de nenorocirea lor;

mila este o dragoste, întrucât ea afectează pe om astfel că el se bucură de fericirea altora şi se întristează dimpotrivă de nenorocirea lui;

satisfacţia interioară este o bucurie care vine din aceea că omul se contemplă pe el însuşi cât şi puterea lui de a lucra;

umilinţa este o tristeţă care vine din aceea că omul contemplă neputinţa sau slăbiciunea sa;

remuşcarea este o tristeţă însoţită de ideea unei acţiuni, pe care am crezut că am săvârşit-o printr'o hotărîre liberă a omului;

mândria este o prea bună opinie pe care amorul nostru propriu ne-o dă despre noi înşine;

netrebnicia este o prea rea opinie pe care tristeţea ne-o dă despre noi înşine;

Omul este însă sclavul tuturor pasiunilor. Spinoza ne spune în prefața la partea IV-a a „Eticei", că omul este atât de mult sclavul întâmplărei, încât „adesea e constrâns să urmeze și să facă ce e rău, deși vede ce este bun", cum spune și Ovidiu. Cauza acestei servituți o găsim în împrejurarea că forța prin care omul își păstrează existența este limitată și infinit subordonată puterei cauzelor externe (prop. III). Dacă ne-am închipui că omul nu ar putea să sufere decât acele schimbări pe cari nu le-am concepe decât ca rezultând din propria lui natură, — ar urma atunci, că omul nu ar putea să piară, că ar exista în totdeauna în mod necesar. Ceeace e absurd, dacă știm (prop. III-a) că forța omului este limitată și infinit subordonată cauzelor externe. Pentru a dovedi aceasta, Spinoza argumentează astfel: „fiind dat un om, există în natura lucrurilor un lucru particular mai puternic și mai forte, fie A; iar A fiind dat, există un alt lucru particular mai puternic, fie B, și așa mai departe la infinit, în consecință puterea omului este limitată", etc.

Aci ne desvoltă Spinoza abia ideea că aceste afecțiuni nu pot fi distruse sau reprimate decât de afecțiuni contrare sau mai puternice (prop. VII), adică prin ideea unei afecțiuni a corpului contrară și mai puternică decât aceea de care suntem afectați. Noi știm că atunci când sufletul este agitat de o pasiune, corpul este în acelaș timp afectat de o afecțiune care mărește sau micșorează puterea lui de a lucra; această

gloria este o bucurie însoțită de ideea unei acțiuni a noastre, pe care ne-o imaginăm că este lăudată de alții;

rușinea este o tristețe însoțită de ideea că o acțiune a noastră este blamată de alții;

emulația este o dorință a unui lucru, care e produsă de noi, pentrucă ne închipuim că și ceilalți au aceiaș dorință;

recunoștința sau gratitudinea este o dorință sau o grabă a dragostei cu care încercăm să facem bine aceluia care ni-l face cu aceiaș afecțiune de dragoste;

bună-voința este dorința de a face bine aceluia față de care avem milă;

mânia este dorința care ne excită prin ură de a face rău aceluia pe care îl urîm;

răzbunarea este dorința care ne excită printr'o ură reciprocă să facem rău aceluia care, mânat de aceiaș afecțiune, a fost pornit să ne facă rău la rândul său;

cruzimea sau ferocitatea este dorința care ne excită să facem rău aceluia pe care îl iubim sau față de care avem milă;

afecţiune însă, a corpului, nu poate fi reprimată sau distrusă decât de o cauză corporală, care afectează corpul de o afecţiune contrară sau mai mare; aşa că sufletul este afectat de ideea unei afecţiuni mai puternice sau contrare primei, adică având în vedere definiţia generală a pasiunilor, sufletul va fi afectat de o pasiune mai puternică sau contrară primei şi care va îndepărta sau distruge existenţa primei. Deci o afecţiune nu poate fi distrusă sau reprimată decât de o afecţiune contrară şi mai forte.

Propoziţia aceasta a cărei demonstrare am redat-o în întregul ei, trebuie pusă însă în legătură cu prop. VI, din partea V-a a „Eticei", fiindcă această din urmă propoziţie, ne arată mijlocul intelectual, de a reprima pasiunile, dacă voim să ajungem la supremul bine, care e cunoaşterea lui Dumnezeu: „Sufletul întrucât cunoaşte lucrurile ca necesare, are o putere mai mare asupra afecţiunilor, sau suferă mai puţin". Intrucât, aşadar, trăim conform principiilor raţiunei, care ne arată propria noastră utilitate şi ne învaţă a considera lucrurile — bune sau rele, ca fiind supuse unei necesităţi ce izvorăşte din natura lor însăşi, putem să izbutim să reprimăm pasiunile noastre. Iar conştiinţa acestei necesităţi, ne duce pe drumul liberărei noastre (dacă această conştiinţă nu este cumva liberarea nostră însăşi).

Restul propoziţiilor din partea IV-a a „Eticei" nu sunt decât sau observaţiuni adânci psihologice, sau predicaţiuni pentru ajungerea la liberarea noastră de servitutea pasiunilor [1]).

---

teama este dorinţa de a evita prin un rău mai mic, un rău mai mare de care ne temem;

îndrăzneala este dorinţa care excită pe cineva să braveze un pericol faţă de care semenii lui ezită să se expună;

frica nu e decât teama de un lucru rău, de care cea mai mare parte a oamenilor nu se teme;

consternarea se produce atunci când dorinţa de a evita un lucru rău este reprimată de admiraţia către acel lucru de care ne temem, cu alte cuvinte consternarea este un lucru care miră în aşa grad pe om şi îl face nesigur, încât el nu poate să înlăture răul de care se vede ameninţat;

umanitatea sau modestia este dorinţa de a face ceeace place oamenilor şi de a nu face ceiace le displace;

ambiţia este o dorinţă nemăsurată de glorie;

avariţia este o dorinţă nemăsurată şi o iubire a bogăţiilor.

1) Iată câteva din aceste propoziţiuni:

Dorinţa care naşte din bucurie este mai puternică decât aceea care naşte din tristeţe (prop. XVIII);

Singur Dumnezeu este lipsit de pasiune şi nu e afectat de nici o afecţiune de bucurie sau tristeţe (partea V prop. XVII), — aşa că el nu iubeşte şi nu urăşte pe nimeni; dar iubirea noastră către Dumnezeu este iubirea lui Dumnezeu către el însuşi.

* * *

Să ne oprim puţin asupra propoziţiilor VII din partea a III-a şi VI-a din partea a V-a a „Eticei".

In teoria generală a pasiunilor (în filosofia lui Spinoza), — ele ne interesează în cel mai înalt grad şi mai mult decât toate celelalte, deoarece ele exprimă normele după cari ne putem conduce pentru a dobândi liberarea de pasiunile noastre: în primul rând, dacă opunem unei anume afecţiuni una mai puternică; iar în al doilea rând dacă recunoaştem raţional necesitatea producerei tuturor fenomenelor (bune sau rele).

Spinoza pune accentul însă pe a doua normă şi îi dă întreaga desvoltare posibilă prin propoziţiile următoare propoziţiei VI-a din partea V-a a „Eticei", — până la propoziţia XLII din aceeaş carte.

Ni se vorbeşte acolo că sufletul are cu atât mai multă putere asupra afecţiunilor cu cât cunoaşte mai mult necesitatea ordinei naturale a lucrurilor. Cu adăugirea că această supremă cunoaştere, care se confundă cu însăşi cunoaşterea lui Dumnezeu, nu este posibilă fără iubirea noastră către Dumnezeu. Aşacă „sufletul nostru are pu-

---

fiecare după legile propriei lui naturi doreşte în mod necesar, ceeace crede că este bun, sau are în mod necesar aversiune pentru ceeace crede că este rău;

cu cât cineva face mai multe sforţări de a căuta ceeace îi este util, adică să-şi păstreze fiinţa sa şi are forţa de a reuşi, cu atât mai mult are virtute şi din contră, cu cât cineva face o mai mică sforţare de a căuta ceeace îi este util, adică să-şi păstreze propria lui fiinţă, cu atât mai puţin are virtute şi putere (prop. XX);

nimeni nu poate să dorească a fi fericit, a lucra bine şi a trăi bine, dacă nu doreşte în acelaş timp să existe, să lucreze şi să trăiască, adică să existe actual (actu);

nu se poate spune într'un fel absolut că omul lucrează prin virtute, când e determinat să lucreze pentrucă are idei neadecuate, ci numai când e determinat să lucreze şi să facă un lucru, fiindcă înţelege acel lucru (prop. XXIII);

toate sforţările pe care le facem prin raţiune, nu tind decât să înţeleagă, şi sufletul întrucât se foloseşte de raţiune, nu socoteşte nimic util pentru el, decât ceeace îl duce la înţelegere (prop. XXVI);

terea să-şi reprime pasiunile pentrucă el se bucură de această iubire divină sau beatitudine şi pentrucă puterea omenească de a reprima afecţiunile, nu consistă decât în intelect".

Unii ar putea spune că această propoziţie cuprinde o a treia normă pentru a deveni liberi. Spinoza încheie însă că această iubire sau beatitudine, nu provine din reprimarea pasiunilor ci dimpotrivă, reprimarea pasiunilor a fost posibilă graţie acestei iubiri. Ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur [1]. Astfel că, iubirea noastră către Dumnezeu nefiind rezultatul unei cunoaşteri, ci începutul oricărei cunoaşteri posibile, aşadar ea fiind mărturia existenţei noastre libere dela început, pe care numai n'am cunoscut-o deşi ea este o cunoaştere, ideea unei a treia norme de a ajunge la liberarea noastră, trebuie să fie înlăturată.

Propoziţia XLII exprimă existenţa originară a libertăţei noastre, pe care după multe străduinţi izbutim să vedem că există, în noi. Ea nu este aşadar o normă de conduită sau de atitudine care să ne ducă la vre-o liberare, aşa cum sunt propoziţiile VII din cartea a III-a şi VI-a din cartea V-a a „Eticei". Ea este însăşi afirmarea existenţei iniţiale a libertăţei noastre. Privite fiind lucrurile sub specie aeternitatis.

1) Şi noi nu ne bucurăm de beatitudine pentrucă ne reprimăm pasiunile, dar ne reprimăm pasiunile fiindcă ne bucurăm de beatitudine.

nu cunoaştem nimic bun decât ceeace ne conduce realmente să cunoaştem, — şi drept rău ceeace e un obstacol la aceasta (prop. XXVII);

supremul bine al sufletului e cunoaşterea lui Dumnezeu, iar cea mai mare virtute a lui e să-l cunoască (prop. XXVIII);

oamenii nu se înţeleg între ei, atâta timp cât sunt supuşi pasiunilor (prop. XXXI);

oamenii pot fi contrari sau opuşi unul altuia, întrucât sunt agitaţi de afecţiuni, cari sunt pasiuni (prop. XXXIV);

oamenii nu se înţeleg în mod necesar decât dacă trăiesc după principiile raţiunei (prop. XXXV);

binele pe care omul, care practică virtutea, şi-l doreşte lui însuşi, el îl va dori şi altora şi aceasta în proporţia în care va avea o mai mare cunoaştere despre Dumnezeu (prop. XXXVI), — fiindcă „esenţa sufletului consistă în cunoaşterea lui Dumnezeu; astfel că, cu cât esenţa sufletului îmbrăţişează o mai mare cunoaştere despre Dumnezeu, cu atât mai mult dorinţa cu care acela care practică virtutea voieşte altuia binele, pe care şi-l voieşte lui însuşi, va fi mai mare".

Pare însă că afirmarea necesităţei ordinei naturale a lucrurilor, cu excluderea oricărei finalităţi în acţiunile noastre, aşadar cu excluderea tuturor sentimentalismelor cu cari suntem obişnuiţi să privim raporturile dintre oameni şi dintre om şi Dumnezeu, — au contribuit în trecut ca şi azi, ca filosofia spinoziană să nu fie înţeleasă şi Spinoza să nu fie considerat decât ca un blestemat. Mai amintesc că şi credinţa unora că filosofia aceasta ar fi demonstrarea geometrică a panteismului opus monoteismului şi idealismului, a contribuit şi ea la aceeaş apreciere. Şi este posibil ca blestemul aruncat de unii asupra lui Spinoza să fie datorit şi credinţei conştiinţei în genere, că Dumnezeu dimpotrivă iubeşte pe oameni şi recompensează pietatea lor. Aşadar să fie datorit părerei că afirmarea lui Spinoza, cum că Dumnezeu nu este afectat de nici o afecţiune de bucurie sau tristeţe şi nici nu iubeşte sau urăşte pe nimeni, — este falsă.

Este însă dela sine înţeles că afirmarea necesităţei ordinei lucrurilor sdruncină mai mult ca oricare din afirmările lui Spinoza orice eşafodaj al moralei clădit pe ideile de finalitate, de imortalitate, de răsplată, umilinţă, milă, — indiferent dacă această morală este creştină, judaică, dogmatică sau normativă. Această afirmare numai, contrazice predicaţiunile preoţilor sau ale rabinilor cari îşi întemeiază dominaţia şi puterea tocmai pe aceste afecţiuni ale sufletului. Spinoza dimpotrivă afirma că ele nu ne produc decât tristeţe, că ele împiedecă forţa de a lucra a corpului, că ele aşadar sunt mărturia ser-

---

bucuria nu este direct rea, dar tristeţea este direct rea (prop. XLI);

veselia nu poate fi excesivă, ea e întotdeauna bună; din contră, melancolia este întotdeauna rea (prop. XLII);

plăcerea poate fi excesivă şi poate fi rea, dar durerea nu poate fi bună decât în sensul că plăcerea şi durerea sunt rele, fiindcă durerea poate reprima excesul plăcerei (prop. XLIII);

ura nu poate fi niciodată bună (prop. XLV);

acela care trăieşte după principiile raţiunei, încearcă pe cât poate să compenseze prin iubire şi generozitate ura, mânia şi dispreţul ce unii îl au împotriva sa (prop. XXVI);

afecţiunile de speranţă şi teamă nu pot fi bune prin ele însile (prop. XLVII);

afecţiunile de stimă şi dispreţ sunt întotodeauna rele, fiindcă ele repugnă raţiunei (prop. XLVII);

stima face uşor orgolios pe omul care este stimat (prop. XLIX);

mila omului care trăieşte după principiile raţiunei este rea prin ea însăşi şi inutilă (prop. L);

judaică şi filosofia judaismului. Maimonide pare să fie aci singura călăuză. Iar toate lucrările lui Hermann Cohen [1]), ne dovedesc că ilustrul filosof dela Marburg, n'a încetat până în ultimele zile ale existenţei sale să-şi afirme ataşamentele lui, de nesdruncinat, faţă de judaism (ultimele lui predicaţiuni, le-a făcut la Institutul de ştiinţe judaice din Berlin).

Cu toate acestea, nu este o contrazicere faptul că Hermann Cohen prin afirmarea unei morale a milei, — s'apropie prin aceasta mai mult de creştinism decât însuşi Spinoza, ale cărui ataşamente pentru creştinism şi personalitatea lui Christ, au fost atât de clar afirmate în multe pasagii din „Etica" şi din celelalte scrieri spinoziene.

Lucrul ni se explică prin aceea că morala lui Hermann Cohen ca şi creştinismul de pildă, sau de altfel ca orice morală dogmatică sau normativă, au pornit dela credinţa în păcatul originar al omului. Păcatul nostru originar, este adevărat, e afirmat în Biblie din primele pagini şi formează temelia de nesdruncinat atât a creştinismului cât şi a oricărui alt sistem de morală. Căci fără ideea păcatului originar nu este posibilă o morală nici pentru Biblie, nici pentru creştinism,

1) Vezi W. Kinkel: H. Cohen, ed. Stecker u. Schröder, Stuttgart, 1924, — în care e adunată complect întreaga bibliografie a scrierilor lui H. Cohen.

omul liber care trăieşte printre ignoranţi caută pe cât poate să evite binefacerile lor (prop. LXX); — fiindcă altminteri nu ar asculta de raţiune numai; dar evitând binefacerile lor, omul liber nu trebuie să arate că-i dispreţueşte sau că se teme de a reîntoarce aceste binefaceri, aşa că trebuie să avem întotdeauna în vedere utilul şi onestitatea;

numai oamenii liberi îşi pot fi recunoscători unul altuia (prop. LXXI);

omul liber nu lucrează niciodată cu rea credinţă sau înşelăciune ci întotdeauna cu bunăcredinţă (prop. LXXII).

Iubirea şi dorinţa pot fi excesive (prop. XLIV). Demonstraţie: conform definiţiilor, am văzut că iubirea este o bucuire însoţită de ideea unei cauze externe, iar conform prop. XI, din partea a III-a a „Eticei", plăcerea este iubirea însoţită de ideea unei cauze externe; deci iubirea poate fi excesivă, cum poate fi plăcerea. Apoi dorinţa este cu atât mai mare cu cât afecţiuna care o produce este mai mare; deci, fiindcă o pasiune poate covârşi celelalte afecţiuni ale omului, tot aşa şi dorinţa aceasta poate covârşi pe toate celelalte, — şi poate avea acelaş exces ca şi plăcerea. Deci iubirea şi dorinţa pot fi excesive. Un om care e atât de afectat de un singur obiect, încât îl crede întotdeauna prezent, chiar când nu este, — trăieşte într'un fel de delir sau poate fi considerat că este nebun (scolia la această propoziţie).

judaică şi filosofia judaismului. Maimonide pare să fie aci singura călăuză. Iar toate lucrările lui Hermann Cohen [1]), ne dovedesc că ilustrul filosof dela Marburg, n'a încetat până în ultimele zile ale existenţei sale să-şi afirme ataşamentele lui, de nesdruncinat, faţă de judaism (ultimele lui predicaţiuni, le-a făcut la Institutul de ştiinţe judaice din Berlin).

Cu toate acestea, nu este o contrazicere faptul că Hermann Cohen prin afirmarea unei morale a milei, — s'apropie prin aceasta mai mult de creştinism decât însuşi Spinoza, ale cărui ataşamente pentru creştinism şi personalitatea lui Christ, au fost atât de clar afirmate în multe pasagii din „Etica" şi din celelalte scrieri spinoziene.

Lucrul ni se explică prin aceea că morala lui Hermann Cohen ca şi creştinismul de pildă, sau de altfel ca orice morală dogmatică sau normativă, au pornit dela credinţa în păcatul originar al omului. Păcatul nostru originar, este adevărat, e afirmat în Biblie din primele pagini şi formează temelia de nesdruncinat atât a creştinismului cât şi a oricărui alt sistem de morală. Căci fără ideea păcatului originar nu este posibilă o morală nici pentru Biblie, nici pentru creştinism,

1) Vezi W. Kinkel: H. Cohen, ed. Stecker u. Schröder, Stuttgart, 1924, — în care e adunată complect întreaga bibliografie a scrierilor lui H. Cohen.

omul liber care trăieşte printre ignoranţi caută pe cât poate să evite binefacerile lor (prop. LXX); — fiindcă altminteri nu ar asculta de raţiune numai; dar evitând binefacerile lor, omul liber nu trebuie să arate că-i dispreţueşte sau că se teme de a reîntoarce aceste binefaceri, aşa că trebuie să avem întotdeauna în vedere utilul şi onestitatea;

numai oamenii liberi îşi pot fi recunoscători unul altuia (prop. LXXI);

omul liber nu lucrează niciodată cu rea credinţă sau înşelăciune ci întotdeauna cu bunăcredinţă (prop. LXXII).

Iubirea şi dorinţa pot fi excesive (prop. XLIV). Demonstraţie: conform definiţiilor, am văzut că iubirea este o bucuire însoţită de ideea unei cauze externe, iar conform prop. XI, din partea a III-a a „Eticei", plăcerea este iubirea însoţită de ideea unei cauze externe; deci iubirea poate fi excesivă, cum poate fi plăcerea. Apoi dorinţa este cu atât mai mare cu cât afecţiuna care o produce este mai mare; deci, fiindcă o pasiune poate covârşi celelalte afecţiuni ale omului, tot aşa şi dorinţa aceasta poate covârşi pe toate celelalte, — şi poate avea acelaş exces ca şi plăcerea. Deci iubirea şi dorinţa pot fi excesive. Un om care e atât de afectat de un singur obiect, încât îl crede întotdeauna prezent, chiar când nu este, — trăieşte într'un fel de delir sau poate fi considerat că este nebun (scolia la această propoziţie).

nici pentru filosofi, cum am văzut. Dar dece e necesară posibilitatea unei morale?

Hermann Cohen însă, având sufletul impregnat de spiritualitatea judaică, nu pornește totuș dela această idee, pentru a ajunge la construcția sistemului său de predicațiuni pentru dobândirea fericirei. Morala milei a lui Hermann Cohen, care e creștină, își sprijină afirmațiile și tot pe ideea unei suferințe a noastre, cum se sprijină și teoria păcatului originar. Iar această suferință este tot atât de originară ca și păcatul nostru strămoșesc, numai că Hermann Cohen nu o consideră ca o pedeapsă, ci ca un afect inițial, care duce la sfințenie și milă. Căci dacă suferința ar fi o pedeapsă, atunci sărăcia ar fi o pedeapsă, iar bogăția o virtute și însuși prețul virtuței. Numai în conceptul păcatului originar suferința e o pedeapsă. Dimpotrivă, spune Hermann Cohen (împreună cu profeții), — săracul e nevinovat, el suferă nevinovat. Sărăcia este mai curând semnul sfințeniei și adaugă imediat: în limba ebraică sărac înseamnă originar a fi apăsat, iar apăsat înseamnă și umilință. „Umilința este însă virtutea sărmanului, semnul adevăratei suferințe omenești. Ințelesul acesta este însă dat și de cuvântul sfânt, din limba ebraică. In felul acesta săracii devin sfinți, iar sfinții devin săraci“ [1]).

Este însă dela sine înțeles că suferința care este sfințenie, nu poate să rămână în concepția judaico-creștină a lui Hermann Cohen o simplă constatare empirică sau teoretică. Odată cu acest concept, ne spune Hermann Cohen, se ridică în sufletul nostru un sentiment puternic al legăturei eului nostru cu eul altora și al simțămintelor noastre cu suferințele altora. Așadar conceptul suferinței se transformă într'un afect și în felul acesta se naște mila „ca unul din cele mai naturale afecte în întreaga viață sufletească a omului“ [2]).

Hermann Cohen adâncește apoi concluzia aceasta, pentru a ajunge la una din încheierile lui și anume la adevărul evident pentru el că conceptul despre semenul nostru (Mitmensch), ca și iubirea către semen își au rădăcinile în cunoașterea săracului considerat ca sfânt [3]).

H. Cohen dă dealtminteri și o justificare psihologică acestei încheieri. El spune: „când văd pe oameni suferind, atunci indiferența

---

1) Hermann Cohen, op. cit. pag. 74.

2) H. Cohen, op. cit. pag. 76—77.

3) Vezi și E. Brehier: „Le concept de la religion d'après Hermann Cohen“, Revue de Métaphysique et de Morale, 1925.

mea teoretică piere imediat în faţa interesului etic. Şi când acesta este mărit prin vederea săracului ca sfânt, atunci mă simt imediat chemat să sufăr împreună cu el. Suferinţa sfântului nu trebuie să-mi fie indiferentă; altfel ar trebui să-mi devină indiferentă însăşi sfinţenia. Totuş sub perspectiva sfântului dispare şi toată mizeria pe care sărmanul o înfăţişează. El suferă şi cel puţin să nu sufăr şi eu împreună cu dânsul? In felul acesta, conceptul despre semen şi iubirea către semen se întemeiază pe cunoaşterea sărmanului ca sfânt"[1]).

Este evident că în o astfel de concepţie, Dumnezeu, pe care H. Cohen nu-l poate gândi panteistic, căci după el omul nu se poate uni cu Dumnezeu, dar poate sta în apropierea lui, — este în această filosofie a milei „nu atât creatorul şi înfăptuitorul, ci mai mult pavăza şi sprijinul săracului"[2]).

H. Cohen nu putea astfel decât să fie împotriva lui Spinoza şi să-şi exprime net nedumerirea lui: „este de neconceput, dar caracteristică desconsiderarea milei la Spinoza şi Schopenhauer"[3]). Dece nu şi la Nietzsche, de pildă?

Este adevărat, înlătură şi Spinoza ideia păcatului originar. Dar nu pentru a putea afirma că suferinţa nu este o pedeapsă, aşadar că este o sfinţenie a săracului, — aşa cum afirmă nu numai H. Cohen, ci şi creştinismul. Spinoza înlătură păcatul originar, fiindcă el presupune o decădere a noastră dintr'o stare de beatitudine şi perfecţiune, când pentru mintea noastră, dacă aceasta ar fi adevărat, nici nu se putea pune problema binelui şi a răului. Ceeace însă — într'o lume empirică, pentru Spinoza nu poate să fie adevărat, — deoarece dacă am fi fost perfecţi dela început, adică am fi avut numai idei adecuate despre lucruri, dar nu şi inadecuate, atunci niciodată nu s'ar mai fi putut pune pentru noi această problemă. Imperfecţiunea fiind însă starea noastră iniţială, s'a născut în noi ideea binelui şi cea a răului, prima fiind aceea care ne duce spre perfecţiune şi fericire, prin cunoaşterea lucrurilor; a doua însă la tristeţe şi necunoaştere, fiindcă este o piedică pentru corpul nostru dominat de pasiuni, de a lucra liber. Aşa că ţinta noastră este tocmai de a ne scăpa de tirania pasiunilor şi deci de cunoaşterea inadecuată a lucrurilor. Căci numai aşa isbutim să-l cunoaştem pe Dumnezeu.

---

1) H. Cohen, op. cit. pag. 76—77.
2) H. Cohen, op. cit. pag. 81 şi 105.
3) Ibidem, pag. 76.

Ideea de continuă perfecţiune a noastră, înlăuntrul binelui şi a răului, rămâne astfel principiul fundamental în filosofia lui Spinoza, pentru orice morală empirică posibilă. Iar această idee este creştină. Şi ea ar fi fără îndoială o contradicţie în sistemul spinozian, dacă nu am şti că sub aspectul etern al lucrurilor, însăşi această perfecţiune către care tindem, dar din care nu am decăzut niciodată, este dată dela început. Numai că pentru a o cunoaşte trebuie să trecem, urmând ordinea naturală a lucrurilor, prin purgatoriul cunoaşterei inadecuate a lor, adică şi prin imperiul capricios şi întunecat al pasiunilor.

Spinoza aşadar, nu putea să ajungă la concluziile morale pe care le-ar fi dorit H. Cohen, (poate din pricina că şi unul şi altul nu consideră păcatul originar sub prizma elegiacă-pastorală a Bibliei). Spinoza trebuia să ajungă, în mod natural şi necesar, — la alte concluzii cu privire la sentimentele pe cari morala creştină întotdeauna, şi cea a filosofilor adeseori, le consideră ca fundamentale şi ca fiind cele mai înalte ale sufletului omenesc: mila, compătimirea, abnegaţia, suferinţa, etc. El trebuia să le judece altfel decum le judecă creştinismul şi altfel decum le idealizează H. Cohen. Idealizarea lor creştină, Spinoza trebuia să o înlăture cu ironia specifică firei lui, adică a singurului om, care a ştiut să vadă lucrurile sub specie aeternitatis, chiar în clipa când le cunoştea empiric. De aceea poate însuşi H. Cohen, deşi rămâne consternat înaintea acestor consecinţe, le consideră cu toate acestea că sunt caracteristice pentru Spinoza. Aşa cum trebuie desigur să fie caracteristice pentru orice minte care, raţional, reface propoziţie cu propoziţie ţesutul minunat al ideilor din filosofia lui Spinoza.



Să vedem în amănunt şi în cadrul posibilităţilor de a ne domina şi înlătura pasiunile prin cunoaştere, — felul cum Spinoza analizează sentimentele morale „creştine". Fiindcă prin această analiză Spinoza voeşte să afirme morala libertăţei, nu a sclaviei noastre.

Analiza e cuprinsă în propoziţiile XXI, XXII, XXVII, LIII, LV şi definiţiile XVIII, XXIV, XXVI şi XLIII din partea a III-a a „Eticei" cât şi propoziţiile XVIII, XX, XXXVII, L, LIII, LIV şi LXIII din partea a patra a „Eticei"; deasemeni şi în propoziţia XLI din partea a cincea a acestei cărţi.

Notez însă dela început că în partea a treia a „Eticei", pro-

pozițiile referitoare la așa zisele sentimente creştine, tind să precizeze mai mult în definiții aceste sentimente.

Aşa în definiţia XVIII ni se spune că mila (comiserațiunea) este o tristeță produsă de răul altuia. Spinoza afirmă apoi că nu ar putea să denumească bucuria pe care o produce fericirea altuia. Deasemeni în scolia aceleaş propoziții, ni se spune că noi nu numai că avem milă de un obiect pe care l-am iubit, fiindcă suntem afectaţi de aceleaş sentimente de tristeță dacă ne închipuim că ceeace iubim este afectat de acest sentiment (prop. XXI), — dar nu în acelaş timp că putem avea milă și de semenul nostru. De aci rezultă că urâm pe acela care face semenului nostru un rău şi avem bunăvoință față de acela care îi face bine. Abia în propoziția XXVII ni se face demonstrarea afirmărei că „simţim aceeaşi afecţiune pe care ne-o imaginăm că este într'un obiect asemănător nouă și pentru care nu avem nici un fel de afecţiune". Dacă natura corpurilor externe este asemănătoare aceleia a corpului nostru, atunci ideea corpului extern pe care ni-l imaginăm, va închide o afecțiune a corpului nostru asemănătoare corpului extern, — fiindcă din propoziția II și XI din partea a doua a „Eticei", noi ştim că imaginile lucrurilor sunt afecțiunile corpului omenesc, ale căror idei ne reprezintă corpurile externe ca prezente; aşa că dacă ne imaginăm că un obiect asemănător nouă resimte o afecțiune, această idee va exprima o afecțiune asemănătoare în corpul nostru. Deci imaginând că un lucru asemănător nouă este afectat într'un fel oarecare, vom fi și noi afectați la rândul nostru, etc. Iar în scolia ce urmează la această propoziție și demonstrare, Spinoza arată că imitația de afecțiune, când se raportă la tristețe, se numeşte milă (comiserațiune). Rezultă în corolariu, că: „vom iubi pe cineva pentru care nu am avut niciodată vre-o afecţiune, dacă ne închipuim că afectează de bucurie un lucru asemănător nouă. Dar că din contră îl vom urî, dacă ne imaginăm că-l afectează de tristețe". Tot în corolariu mai rezultă că „noi nu putem să urîm un lucru de care ne este milă, prin aceea că mila pe care o avem despre el ne afectează de tristețe, căci dacă l-am urî ne-am bucura de tristețea lui, ceeace nu putem resimți decât față de un obiect care ne este odios (prop. XXIII). In sfârșit, deasemeni mai rezultă în corolariu, că „vom încerca să scoatem din starea în care se găsește un lucru de care ne este milă", — fiindcă noi suferim imaginându-ne propria lui tristeță. Spinoza definește apoi aci, din nou, că „dorința sau voința

de a face, care provine din aceea că ne este milă de obiectul căruia vo.m să-i facem bine, se numește bună-voință. In consecință bunăvoința nu este altceva decât dorința, produsă de milă (comiserațiune)".

Cu privire la celalt sentiment creștin, al umilinței, — Spinoza ajunge la definiția lui, pornind dela propozițiunea LV, care dovedește că sufletul se întristează, atunci când își imaginează neputința sa, fiindcă el se bucură atunci când își imaginează puterea de a lucra a corpului său. Spinoza accentuează în corolariu — că această tristeță este întreținută sau mărită dacă omul se crede blamat, întocmai cum bucuria lui provenită din puterea de a lucra e mărită dacă este lăudat (prop. LIII). Astfel că tristețea însoțită de ideea slăbiciunei noastre se numește umilință. De aci și sentimentele de invidie și de ură față de semenii noștrii, fiindcă noi nu urîm decât pe cei egali cu noi, iar admirația pentru cineva o avem numai fiindcă are însușiri cari nu sunt și ale noastre. Pe acesta deci nu-l vom invidia, „cum nu putem invidia arborilor înălțimea sau leilor forța".

Spinoza revine în definiția pasiunilor, asupra afecțiunilor de milă și umilință și precizează numai următoarele de pildă, cu privire la milă și comiserațiune:

„Comiserațiunea desemnează o afecțiune particulară, pe când mila habitudinea acestei afecțiuni" (def. XVIII).

Următoarele cu privire la milă și umilință: „mila este o dragoste întrucât ea afectează pe om în așa fel că el se bucură de fericirea altora și se întristează din contra de nenorocirea lor; cauza acestor afecțiuni este un lucru extern" (def. XXIV); dimpotrivă „umilința își are cauza în noi înșine, cauza ei este internă în noi, fiindcă umilința este o tristețe din aceea că omul contemplă neputința sau slăbiciunea sa" (def. XXVI).

Deasemeni și următoarele cu privire la remușcare: nu orice acțiune pe care o numim de obiceiu rea, este urmată de tristețe; aceasta depinde de educație, care adesea ne arată, ce este rău și ce este bun, și experiența ne dovedește că nu întotdeauna ceeace este rău sau bun pentru unii, este rău sau bun pentru alții, că aceia ce este privit de unii ca sfânt este văzut de alții ca fiind profan, că aceea ce este onest pentru noi este rușinos pentru alții, că în sfârșit nu toți aveam

aceleaşi obiceiuri şi religii, — aşa că fiecare are remuşcare faţă de o acţiune a sa, sau se bucură de ea, după cum este educat în această privinţă. Intotdeauna însă, pentru oricine, remuşcarea va fi o tristeţă însoţită de ideea unei acţiuni pe care credem că am făcut-o printr'o hotărâre liberă a sufletului nostru (def. XXVII).

Spinoza şi-a dat seamă că principiile lui morale, fundate pe ideea de utilitate, (întrucât oamenii cari se conduc după propria lor raţiune, nu-şi pot dori decât conservarea fiinţei lor, căci din această conservare rezultă fericirea pentru ei), — va provoca protestul unora şi acuzarea altora că morala lui este clădită pe impietate, iar nu pe dreptate, onestitate, milă, etc. Deaceea, el revine mereu în „Etica" să asupra acestor principii şi le lămureşte conţinutul mai ales în partea a patra a acestei cărţi. Aşa de pildă în scolia propoziţiei XVIII, Spinoza demonstrează că „virtutea nu este altceva decât a lucra după legile propriei noastre naturi şi că nimeni nu încearcă să se păstreze în însăşi existenţa sa, decât urmând legile naturei sale". De aci rezultă că „fundamentul virtuţei nu este altceva decât efortul de a ne conserva în propria noastră fiinţă, iar fericirea consistă în aceea că omul poate să-şi conserve existenţa". Dar mai rezultă şi cealaltă încheiere şi anume că: „trebuie să dorim virtutea din cauza ei însăşi şi că nu este nimic mai preferabil şi mai util decât ea, deaceea şi trebuie să o dorim". Este dela sine înţeles că omul, căutând să-şi satisfacă propria lui utilitate, căci de aci îşi capătă posibilitatea de a-şi păstra existenţa, — va observa că sufletul ar fi mai perfect dacă n'ar concepe nimic care să fie în afară de el. Aşadar concepe că este ceva care e util, fiindcă acest ceva contribue la perfecţiunea lui. Dar din acest ceva care este în afară de el, nimic nu-i este mai preferabil decât aceea ce poate avea un raport cât mai perfect cu propria lui natură. Următoarea afirmare este acum uşor de făcut şi anume că numai omul poate avea acest raport cu el. Nimic deci nu-i este mai util omului decât omul însuşi. Deaceea noi vom căuta apropierea **oamenilor**, fiindcă prin efortul comun al oamenilor între ei, — ajungem şi mai mult să ne garantăm existenţa. Urmează deci: „că oamenii cari sunt guvernaţi de raţiune, adică oamenii cari îşi caută utilitatea după principiile raţiunei, nu doresc nimic pe care să nu-l dorească şi celorlalţi, ceeace-i face să fie drepţi, credincioşi şi oneşti" [1]).

1) Vezi şi Cap. VI.

Aşadar principiile mele morale — ne spune Spinoza, — departe de a fi fundamentul impietăţei, cum cred unii, sunt dimpotrivă temelia sigură a pietăţei, şi virtuţii (şi înlătură şi prin aceasta, orice credinţă că morala lui ar fi numai individualistă [1]).

Spinoza este atât de convins de aceasta, încât, deşi repetă adeseori că vorbeşte de afecţiunile noastre conducându-se de aceeaşi metodă geometrică „în discutarea acţiunilor şi pasiunilor noastre, ca şi cum ar trata despre linii, planuri şi corpuri",—totuş reia mereu problema, ca şi cum ea l-ar interesa în chip deosebit. Dar probabil o reia şi pentru a nu naşte în mintea nimănui ideea că predicaţia de a ne conduce în viaţă după raţiune şi utilitate, ne-ar face să devenim cruzi şi neumani.

In acest scop deci, pentru a înlătura orice posibilitate pentru noi de a ajunge la o aşa încheiere, — Spinoza crede necesar să mai afirme odată, — în prop. XX în aceiaşi parte a „Eticei", adevărul cu privire la virtutea noastră: Virtutea nu este altceva decât tendinţa de a ne păstra existenţa, aşadar virtutea este, etc. Dar „cu cât cineva face eforturi de a căuta ceiace îi este util, adică să-şi conserve fiinţa şi forţa pentru a reuşi în această întreprindere, are virtute cu atât mai mult, şi din contră, cu cât cineva face mai puţine eforturi pentru a căuta ceeace îi este util, adică să-şi conserve fiinţa sa, are virtute şi putere cu atât mai puţin". Ceeace fireşte nu mai e necesar să fie demonstrat. Dar e necesar să fie complectat, — cum o face Spinoza în scolia acestei propoziţii şi anume în acest sens: că „nimeni nu poate, numai dacă nu ar fi învins de cauze externe şi contrare naturei lui, să neglijeze de a căuta să-şi păstreze propria lui fiinţă". Nimeni deci nu are aversiune pentru alimente sau nimeni nu se omoară singur, afară numai dacă nu intervin cauze externe, etc. Aşa că este tot atât de imposibil, conchide Spinoza, ca noi prin necesitatea naturei „să nu căutăm de a exista sau să căutăm de a ne schimba forma noastră, cum este imposibil să scoatem ceva din neant".

Spinoza nu putea aşadar, să vorbească despre afecţiuni, numai în felul în care ar fi tratat geometric despre linii, planuri şi corpuri. La metoda aceasta, el mai trebuia să adauge ceva, şi anume con-

1) Idem.

ştiinţa răspunderei faţă de gravitatea problemei, care tratează în fond despre fericirea noastră. De aceea Spinoza, cum ziceam, revine asupra temei şi lămurind-o, — o adânceşte până ajunge la ultimele ei consecinţe posibile.

Propoziţia XXXVI, din cartea a patra a „Eticei" este o astfel de revenire, dar amplificată, la problema în discuţie. Iată propoziţia: „binele pe care orice om, care practică virtutea, şi-l doreşte lui însuşi, el îl va dori şi altora şi aceasta în proporţia în care va avea o mai mare cunoştinţă despre Dumnezeu". Demonstrarea acestei propoziţii este simplă. Noi ştim până acum, că omul care practică virtutea doreşte altora acelaş bine pe care şi-l doreşte sieşi, Trebuie numai să dovedim că acest bine îl doreşte în proporţia cunoştinţei lui despre Dumnezeu. In această privinţă, după întâia definiţie a afecţiunilor, — dorinţa întrucât este raportată la suflet, e însăşi esenţa sufletului, dar esenţa sufletului, după cum dovedesc prop. XIII şi XLVII, din partea a doua a „Eticei", consistă în cunoaşterea care cuprinde cunoaşterea lui Dumnezeu. Fără această cunoaştere el nici nu poate exista, nici nu poate fi conceput, după cum demonstrează prop. XV din partea întâia a „Eticei". Deci, — cu cât esenţa sufletului cuprinde o mai mare cunoaştere a lui Dumnezeu, cu atât mai mult dorinţa cu care acela care practică virtutea doreşte altuia binele pe care şi-l doreşte lui însuşi, va fi mai mare.

In scolia la această propoziţie, Spinoza numeşte pietatea dorinţa noastră de a face binele „care provine din aceea că noi trăim după principiile raţiunei". Deasemeni el numeşte onestitate, „dorinţa care obligă pe om, după principiul raţiunei, să-şi ataşeze pe ceilalţi oameni prin legătură de amiciţie", iar „ceiace repugnă sau e contrar legăturei de amiciţie, e ruşinos".

Spinoza nu era aşadar împotriva sentimentelor pe cari în mod obişnuit le numim nobile. El proclamă dimpotrivă frumuseţea lor. Dar nu le deducea din aceleaşi principii din care sunt întotdeauna scoase de către preoţi, rabini şi filosofi, cari toţi se cred obligaţi a da oamenilor precepte de morală pentru a-şi găsi fericirea sau a-şi mântui sufletul, chinuit de conştiinţa păcatului originar, (indiferent dacă acesta ca şi durerea noastră iniţială sunt considerate ca o pedeapsă, sau nu).

Deaceea această deducere numai, nu era deajuns ca să provoace blestemul pe care preoții și rabinii, i l-au aruncat în toate timpurile, lui Spinoza. Ceva mai caracteristic, cum spune Hermann Cohen, dar totuș de neconceput, trebuie să fie cauza acestui blestem.

Nici reducerea virtuței noastre, la trăirea după utilitatea pe care ne-o arată rațiunea, nu putea să provoace o ură de intensitatea aceleia de a-l considera pe Spinoza ca pe un ciumat al omenirei.

Ceva mai profund decât toate acestea trebuie să fi determinat aci excomunicarea lui Spinoza nu numai din rândurile evreilor sinagogali din Amsterdam, dar și din acela al tuturor oamenilor.

Unii au găsit pricina în Tratatul teologico-politic îndreptat atât împotriva cultului religios, cât și în contra rabinilor și preoților. Aceștia s'au referit mai mult firește la conținutul scrierii. Alții au găsit cauza tot în Tratatul teologico-politic, dar nu atât în conținutul lui, ci în forma, în ironia lui, în însăși persiflarea considerată ca atitudine, care inundă de răutate întregul tratat. Unii l-au găsit însă și în faptul că Spinoza a părăsit sinagoga părinților săi, negându-l pe Dumnezeu așa cum și l-au reprezentat rabinii și opinia publică evreiască și negând, în același timp, ideea naivă ce concetățenii și coreligionarii lui și-o făceau despre ordinea lucrurilor și posibilitatea unei intervenții arbitrare a divinității pentru a schimba această ordine, după nevoile sau dorințele oamenilor.

Alții însă au văzut cauza acestei uri în însăși „Etica", sinteză geometrică, massivă, și anume în acele propoziții ale ei, care trebuie să-l fi turburat și pe Hermann Cohen, și în care Spinoza afirmă ritos că „mila într'un om care trăiește după principiile rațiunei este rea prin ea însăși și inutilă" (prop. L, partea a patra); că umilința nu este o virtute sau nu provine din rațiune (prop. LIII); că remușcarea nu este de loc o virtute sau nu provine din virtute, dar că acela care se căește de o acțiune este îndoit de mizerabil sau neputincios (prop. LIV) ; că acela care se conduce de teamă și face binele pentru a evita răul, nu se conduce de rațiune (prop. LXIII); că chiar dacă n'am ști că sufletul nostru este nemuritor, încă am privi ca lucruri principale pietatea și religia (partea V, prop. XLI).

Și aci este adevărul. (Dar un adevăr rău înțeles, cum voi dovedi îndată). Aci e singura explicație posibilă.

Să desvoltăm după însăşi demonstraţiile spinoziene, toate aceste din urmă propoziţiuni.

Propoziţia L.

Este evident că omul care se conduce după principiile raţiunei va face tot posibilul să nu fie atins de milă, ea fiind în ea însăşi rea şi inutilă. Fiindcă, după cum ştim, mila este o tristeţe, iar tristeţea este prin ea însăşi rea. Deci şi mila este rea prin ea însăşi. Dar şi inutilă (şi-am putea gândi că e inutilă chiar dacă nu ar fi rea), deoarece dacă noi facem binele, el nu provine din altceva decât din raţiune care ne dictează aceasta. Aşadar nu mila care este rea prin ea însăşi ne îndeamnă de a scoate pe semenul nostru din starea de plâns în care s'ar găsi la un moment dat. Atunci, este neîndoios, că mila care este rea prin ea însăşi este inutilă.

Dece avea aşadar Hermann Cohen să se supere şi să declare că este de neconceput faptul că Spinoza înlătura mila din sufletul nostru?

Spinoza n'a înlăturat mila, atunci când a spus că ea este inutilă — pentru omul care se conduce de principiile raţiunei. Dimpotrivă el a afirmat existenţa ei (mila fiind prin ea însăşi rea), dar în acelaş timp a proclamat şi inutilitatea ei.

In scolia la această propoziţie, Spinoza accentuează că acela care se conduce de principiile raţiunei, recunoaşte necesitatea naturală a producerei tuturor lucrurilor sau fenomenelor. Din această cauză el nu va avea milă de nimic.

Atât însă cât va permite virtutea umană el va încerca să le creze, fără să se lase înduioşat de lacrimile adesea falşe ale semenilor, fiindcă adesea dacă se va lăsa mişcat de ele, el se va căi când va constata că a fost înşelat. Este impresionant faptul cum aci Spinoza accentuează punctul său de vedere, spunând: „vorbesc în mod expres de omul care trăieşte după principiile raţiunei". Şi adaugă imediat: „într'adevăr, acela pe care nici mila, nici raţiunea nu-l face să ajute pe alţii, trebuie să fie numit cu drept cuvânt inuman; căci un astfel de om, pare să fie neasemănător omului".

Nu cruzime, nici ură, nici duşmănie, ci iubirea semenului propovăduia Spinoza. Dar afirmă că pentru omul care se conduce după raţiune, mila este inutilă şi rea prin ea însăşi, cum s'a demonstrat.

Propoziţia LIII.

Umilinţa nu este o virtute şi nu provine din raţiune. Desigur

și această propoziție a trebuit să provoace ura blestemătorilor lui Spinoza. Dar pentru rațiunea noastră, trebuie să încheiem că Spinoza nu putea să nu ajungă la acest adevăr. Fiindcă umilința omului este o tristețe, care provine din contemplarea forței noastre de a lucra, care este o neputință. Această neputință nu provine deci din aceia că omul se înțelege pe el însuși, așadar nu provine din rațiunea lui, fiindcă esența lui este să cunoască putința lui de a lucra (cum se vede din definiția XXVI a pasiunilor). In consecință umilința nu este o virtute și nu provine din rațiune. Este o pasiune.

Propoziția LIV.

Căința deasemeni nu este o virtute, fiindcă ea nu provine din rațiune, ci din contemplarea neputinței noastre, așa că acest afect este o tristețe, iar acela care se căiește de o faptă a sa, este din această cauză de două ori nenorocit, fiindcă în același timp el a mai crezut greșit că a lucrat după propria lui libertate.

Hermann Cohen, avea așadar dece să fie mâhnit. Totuș este într'adevăr turburătoare explicația pe care Spinoza o dă în scolia la această propoziție, asupra necesității sau utilității ca oamenii vulgari sau obișnuiți să fie afectați de umilință, remușcare, teamă, speranță, etc. Este, ni se spune, un avantagiu pentru ei ca să fie animați de aceste sentimente. Spinoza nu vede aci nici o primejdie. Dimpotrivă, dacă oamenii nu s'ar stăpâni, ei nu ar avea nici un fel de rușine și nici nu s'ar teme de nimic. Sentimentele acestea nobile contribue tocmai ca ei să fie contraziși și stăpâniți în tendințele lor de a păcătui. Este așadar o necesitate ca sufletul acelora cari în acțiunile lor nu se conduc de rațiune, să fie dominați de aceste sentimente. „In felul acesta nu este deloc de mirat că profeții cari aveau mai multă considerare pentru utilitatea comună, decât pentru cea particulară, au recomandat atât de mult umilința, remușcarea și respectul. Și într'adevăr, poți călăuzi pe aceia cari sunt susceptibili de aceste afecțiuni mai ușor decât pe alții, de a trăi după principiile rațiunei, adică să fie liberi, și să se bucure de o viață fericită". (Așadar Spinoza consideră aceste afecțiuni oarecum ca o etapă pentru sufletul comun de a-și dobândi în cele din urmă libertatea).

Propoziția LXIII.

Acela care se conduce de teamă și face binele pentru a evita

răul, nu se conduce de rațiune. Fiindcă se conduce de teama răului; iar teama este o afecțiune ce nu poate fi raportată la rațiune, căci aceasta produce numai afecțiuni de bucurie și dorință, conform propoziției LIX din partea a treia a Eticei. De aci corolarul: dorința care provine din rațiune ne face să urîm în mod direct binele și să fugim indirect de rău. Fiindcă această dorință care se raportă la rațiune provine din cunoștința binelui, care e o cunoaștere adecuată, și nu a răului, care e o cunoaștere inadecuată.

Propoziția XLI, din partea a cincea a „Eticei".

Nu este necesar să știm că sufletul e nemuritor pentru a practica pietatea, religia, generozitatea, etc. Ele sunt practicate și fără această cunoaștere. Intr'adevăr, noi am văzut până acum, fără să fi fost nevoie să cunoaștem că sufletul nostru este nemuritor (cum se dovedește în această parte a „Eticei"), — că rațiunea poate determina normele de conduită pentru viața noastră virtuoasă. Deci și fără de cunoașterea nemurirei sufletului putem practica pietatea, religia, generozitatea, etc. De altminteri, cum dovedește prop. XLVI din cartea a patra a „Eticei", noi știm că acela care trăește după principiile rațiunei, încearcă pe cât poate să compenseze prin iubire și generozitate, ura și disprețul ce unii o au împotriva lui. Cu toate acestea, comunul muritor crede că tot ce se raportează la virtute este o sarcină pe care o va lepăda abia după moartea sa, când va primi și recompensa supunerei lui, din timpul vieței, la toate preceptele divine la care s'a supus de altfel de teamă de a nu fi pedepsit după moarte. De altminteri Spinoza știe că dacă omul n'ar avea această teamă, el ar reveni la pasiunile lui și s'ar lăsa condus în toate acțiunile de noroc, iar nu de rațiune. Actul acesta îi pare însă lui Spinoza atât de straniu, încât el afirmă că „aceasta nu e mai puțin absurd decât fapta cuiva, care din pricină că nu vede că sufletul este etern sau nemuritor, ar prefera mai bine din această cauză să fie nebun și să trăiască fără rațiune; ceeace e atât de absurd că abia e demn de a fi amintit".

Afirmarea că noi am putea trăi practicând virtutea așadar și fără a mai ști dinainte că sufletul nostru este nemuritor, așa cum voiește să ne convingă religia,—trebuia dimpotrivă să supere pe toți aceia cari l-au blestemat pe Spinoza. Ea contrazicea cu desăvârșire punctul de plecare al moralei lor.

Credința că putem fi morali urmând principiile rațiunei fără a mai fi nevoie de vreo supunere a noastră la predicațiunile religiei și moralei curente sau la cele ale filosofilor, nu putea prin urmare să fie acceptată, nici de evrei nici de creștini. Pentru ei, Spinoza era și rămânea un maledictus, cu toate că el ajungea la aceleaș concluziuni ca și ei, referitoare la conduita noastră pentru a fi virtuoși, așadar pentru a fi fericiți. Ei nu puteau să vadă această coincidență. A trebuit să treacă secole, ca unii comentatori să vadă, și din alte puncte de vedere, nedreptatea ce se făcea celui mai sfânt dintre oameni, după Christ. Pentru aceștia, din maledictus Spinoza devenea într'adevăr așa cum a fost numit dela nașterea sa, un benedictus. Un benedictus pentru ei și pentru omenire.

Este acum într'adevăr de neconceput pentru noi, că un spirit cu o putere dialectică atât de excepțională ca Hermann Cohen, cu atașamente atât de specific judaice, a putut cu toate acestea să treacă peste adevărurile atât de simple și atât de clar exprimate de către Spinoza în fiecare din propozițiile cu care și-a construit edificiul uriaș al „Eticei".

Să găsim totuș cauza, în faptul că Hermann Cohen și-a clădit etica sa pe morala milei, așadar fiindcă a rămas în judaism și în această privință a rămas și în creștinism, adică a rămas în creștinismul etic, a cărui predicație este o morală a sclavului, cum a strigat Nietzsche. Hermann Cohen nu se putea astfel împăca cu morala omului liber pe care a proclamat-o Spinoza, ca singură capabilă să ne ducă la virtute și să ne dea fericirea. Pe acest om liber Nietzsche l-a numit supra-om. El era însă pentru Nietzsche dincolo de bine și de rău. Pentru Spinoza, omul liber e înlăuntrul binelui și răului, de care se purifică prin cunoașterea adecuată a lucrurilor [1]).

Dar în acelaș timp prefer a aplica aci, pentru a găsi o explicație concepției lui H. Cohen, și adevărul pe care Kuno Fiedler îl formulează așa: „există pentru mintea omenească nu o realitate, ci o infinitate de planuri de realitate pe cari ni le putem reprezenta ca stând

1) Vezi și G. Wilh. Friedr. Hegel, care numește religia evreilor „die Religion der Erhabenheit", fiindcă, Dumnezeu stă departe de om, la o înălțime pe care nimeni nu poate să o ajungă, iar Dumnezeu își impune voința sa, care este totul. Omul nu e decât un sclav, care prin rugăciuni imploră bună-voința divină și se afirmă ca păcătos înaintea celui Atotputernic. (Rudolf von Delius: Hegel. Eine Einführung in seine Philosophie. Ed. Reclam, pag. 36).

alături și cari constitue tot atâtea puncte de vedere asupra acestor realității. Rolul cunoașterei nu poate fi altul decât de a arăta pentru fiecare judecată ce se face, că aparține uneia sau alteia din aceste planuri. Așa că orice judecată este justă, dacă poate fi raportată la planul de realitate la care ea aparține [1]).

Să încercăm deci a spune că criticându-l pe Spinoza, filosoful Hermann Cohen a raportat în felul acesta însăși judecățile ce au izvorît din planul de realitate ce-l constitue morala sa proprie, criticistă, a milei sau a sfințeniei, — la planul de realitate dogmatic, pe care-l constitue „Etica".

Şi prin aceasta, Hermann Cohen a săvârşit o mare greșală epistemologică [2]).

1) Kuno Fiedler: Die Stufen der Erkenntnis, pag. 45 (ed. Georg Müller München 1929).

2) Aceeaşi greşeală o face și A. Thalheimer, când judecă filosofia lui Spinoza din punct de vedere marxist (vezi: A. Thalheimer-Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus (Verlag für Literatur und Politik, Wien, 1928).

CAP. X

DESPRE CORP ŞI SUFLET: ASEMANARI INTRE SPINOZA ŞI FREUD

Se pune acum pentru mintea noastră necesitatea deslegării mai de aproape a problemei raportului dintre corp şi suflet.

Problema raportului dintre corp şi suflet este cuprinsă în propoziţia a doua din cartea a treia a „Eticei": „Corpul nu poate să determine sufletul să gândească, iar mişcarea şi repaosul corpului ca şi restul operaţiunilor lui, dacă mai sunt şi altele, sunt independente de suflet".

Demonstrarea acestei propoziţiuni este atât de evidentă încât ea nu comportă desvoltări prea mari.

Toate modurile gândirei, spune Spinoza, au de obiect pe Dumnezeu, considerat ca fiinţă gânditoare şi fără nici un alt raport cu celelalte atribute ale lui. Rezultă astfel că ceeace determină sufletul să gândească este un mod al gândirei, şi nu al întinderii, adică nu al corpului. Deci corpul nu determină sufletul să gândească.

In ce priveşte mişcarea sau repaosul corpului, este dela sine înţeles că ceeace se produce în corp, provine dela Dumnezeu considerat sub atributul întinderei. Deci sufletul nu determină mişcarea sau repaosul corpului.

In felul acesta ambele părţi ale propoziţiunei sunt dovedite.

Abia în scolia ce urmează acestei propoziţiuni, Spinoza revine asupra problemei şi stărue asupra existenţei paralelismului dintre fenomenele sufleteşti independente de fenomenele de mişcare şi repaos ale corpului.

Acest paralelism de fenomene s'ar putea întâlni totuş în Dumnezeu sau substanţă, fiindcă tot ce se produce, se întâmplă numai în unicitatea substanţei. Aşa că urmează următoarea afirmare: corpul şi sufletul nu sunt decât unul şi acelaş lucru pe care îl concepem când sub atributul întinderei, când sub acel al gândirei. Dar sub orice atribut am privi lumea, ordinea şi conexiunea ideilor sunt tot una cu ordinea şi conexiunea lucrurilor. „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum" (Etica, prop. VII, partea II-a).

Spinoza părăseşte imediat perspectiva uriaşă sub care vrea să prindă raportul dintre corp şi suflet. In fond aproape că ea nici nu ar fi trebuit să fie afirmată, dacă ne gândim că în filosofia spinoziană, totul se reduce la unicitatea substanţei în cadrul căreia se produc infinitatea fenomenelor, noi putând să le prindem sub atributele lor, în care se însumează ca notele de conţinut ale unei noţiuni.

Este numai de ajuns să notăm că le privim sub prizma atributului de întindere sau al celui de gândire, pentru ca toate concluziile noastre aplicate la multiplicitatea amănuntului, să se schimbe.

Dacă admitem cu toate acestea că Spinoza pune aci în discuţie o problemă de dificultatea rezolvărei aproape a quadraturei cercului, argumentarea n'a fost de prisos totuş. Cu atât mai mult, cu cât la tot pasul, posibilitatea de a cădea în vreun cerc viţios, nu este deloc exclusă. Ea pare de altfel că s'a şi produs, dacă ne referim la ideile din aceiaş scolie, afirmate după ce Spinoza a părăsit perspectiva sub care prezentase până acum chestiunea. De astă dată însă, Spinoza părăseşte metoda rigidă a argumentărei raţionale, şi polemizează cu aceia, cari cred în acţiunea reciprocă dintre corp şi suflet.

Spinoza arată astfel mai departe, că nimic nu ne dă dreptul să afirmăm că sufletul poate fi influenţat de corp şi invers. Experienţa noastră în această privinţă e încă necomplectă spre a putea afirma aceasta. O serie de fenomene ne pot duce la convingerea contrară. De pildă, somnambulii săvârşesc fapte pe cari nu le-ar putea face în stare de veghe, aşa că urmând legile propriei lui naturi, corpul poate săvârşi o mulţime de lucruri, cari să mire sufletul. Şi nici argumentul că fără suflet, corpul nu ar putea face anume mişcări, nu ne poate duce la încheierea că diverse acte ale corpului depind de voinţa sufletului, căci şi afirmarea contrară ar putea să fie adevărată, dacă ne gândim că „sufletul nu mai are facultatea de a gândi, dacă corpul este

în inacţiune". De pildă, când corpul este în stare de somn, toate facultăţile sufletului sunt suspendate.

Chiar dacă unii ar considera, adaugă Spinoza, că cuvântul sau tăcerea depind de voinţa sufletului, ei încă dovedesc că ignorează natura activităţei noastre sufleteşti şi îşi închipue că noi lucrăm liberi. Experienţa ne arată că pe nimic nu suntem mai puţin stăpâni decât pe limba noastră şi de cele mai adeseori suntem sclavii pasiunilor noastre, preferând în combaterea acestor pasiuni să urmăm mai curând răul decât binele.

Ne închipuim numai că în această preferinţă, am lucrat liberi, fiindcă noi cunoaştem numai acţiunile noastre, dar nu şi cauza care le produce. In fond însă, „voinţa sufletului nostru nu este altceva decât expresiunea dorinţelor corpului nostru şi această voinţă variază după dispoziţiile corpului". De aci concluzia spinoziană şi anume, că hotărîrile sufletului şi determinările corpului (poftele lui), nu sunt decât unul şi acelaş lucru, numai că le numim hotărîri privind fenomenele sub atributul gândirei, şi determinări dacă le privim sub atributul întinderei.

Ceeace desigur nu e un cerc viţios, dacă vedem lucrurile ca desfăşurându-se înlăuntrul unei unităţi, care tocmai le condiţionează şi fără de existenţa căreia, ele nici nu ar putea fi.

Spinoza pare însă să contrazică cele de mai sus, deoarece afirmă totuş în aceiaşi scolie, că noi nu am putea să lucrăm prin hotărîrile sufletului, dacă amintirile nu ne-ar veni în ajutor (deci putem lucra prin aceste hotărîri). Aşa: „N'am putea vorbi, dacă memoria nu ne-ar aminti cuvintele şi sufletul nu este liber să-şi amintească un lucru sau să-l uite". Aşa se face că noi credem că sufletul îşi păstrează numai libertatea de a spune ceva, sau să tacă, despre ceeace îşi aminteşte. Iar dacă în timpul somnului credem că vorbim: „Noi ne închipuim că facem aceasta prin hotărîrea liberă a sufletului nostru, în fapt însă noi nu vorbim deloc, iar dacă vorbim o facem prin o simplă mişcare a corpului; întocmai cum credem că în timpul somnului facem ceeace nu am avea curajul să facem în timp de veghe; sau credem că în timpul somnului ascundem un secret prin aceiaş hotărîre a sufletului, aşa cum l'am ascunde în timp de veghe. Ceeace ne îndeamnă desigur să ne punem întrebarea dacă avem în suflet două feluri de hotărîri, fantastice şi libere". (Ceeace nu e tocmai clar exprimat).

Cum însă aceasta nu este posibil, trebuie să admitem că hotărîrile imaginaţiei nu diferă de cele ale voinţei noastre libere şi că ele rezultă cu aceiaşi necesitate în sufletul nostru, ca şi ideile lucrurilor actuale.

Libertatea nu e în nici o ipoteză posibilă, chiar acolo unde credem că sufletul ar putea influenţa corpul, cum am crezut că e cazul cu privire la limbagiu sau când suntem în stare de somn.

Orice contrazicere era aşadar numai aparentă.



Nu aşi putea însă lămuri mai departe problema raportului dintre corp şi suflet în filosofia lui Spinoza, fără a accentua că în scolia prop. II-a, din cartea a III-a a „Eticei", Spinoza a afirmat şi câteva idei de mare însemnătate pentru preocupările noastre de azi.

Este adevărat că aceste idei nu sunt exprimate, voind să fixeze o anume teorie asupra unei categorii de fenomene sufleteşti, ci numai incidental, voind să arate că în chiar ipoteza că sufletul ar putea să influenţeze corpul în timp de veghe sau de somn, aceasta însă nu se întâmplă liber, ci dimpotrivă cu necesitatea, cu care ideile noastre izvorăsc din existenţa actuală a lucrurilor.

Ideile la care mă refer, ne sunt însă nespus de preţioase, nu numai pentrucă ele formează obiectul preocupărilor noastre de azi, ştiinţifice, dar şi din cauză că ele ne dau şi oarecari indicaţiii asupra originei acestor preocupări şi a teoriei, care vrea să le lămurească. Anume: „Noi credem dormind că avem de păstrat un secret şi îl ascundem prin aceiaş hotărîre a sufletului, aşa cum l-am ascunde şi când am fi în stare de veghe". In fine: „noi credem că în timpul somnului facem anume lucruri, pe care în timp de veghe nu am îndrăzni să le săvârşim".

In aceste două fraze singure, este cuprinsă întreaga explicare psih-analitică a teoriei lui Freud asupra visurilor şi a încheerilor educativ morale pe care acest filosof le deduce din teoria sa. Căci refularea inconştientă a pasiunilor în teoria freudiană este tot una cu afirmarea că în timpul somnului îndrăsnim să facem unele lucruri pe care nu am îndrăzni să le facem în timp de veghe, sau cu aceia că în timpul somnului ascundem un secret al nostru, cu aceiaşi voinţă cu care am face aceasta fiind treji. Iar dacă am adânci mai mult problema şi am căuta apropieri mai multe, fără îndoială că le-am găsi şi cu privire la

ideea că visul în ultima analiză este împlinirea în stare de somn a unei dorinţi ce o avem în stare de veghe [1]), şi pe care fiind treji nu îndrăsneam să o săvârşim (Wunscherfüllung).

Numai că toate aceste idei sunt grefate la Spinoza pe o altă necesitate de demonstrare, decât aceia din teoria freudiană asupra visurilor.

Şi desigur că la Spinoza perspectiva este mai amplă.

Ideea de refulare a sentimentelor noastre, aplicată de Freud în domeniul subconştientului, este aplicată la Spinoza, independent de frazele, câteva, enunţate mai sus, în domeniul conştientului, adică în întreaga teorie a pasiunilor din cărţile 2, 3 şi 4 din „Etica"; prin prezentarea posibilităţilor noastre de refulare a ideilor inadecuate (pasiuni, emoţii, idei obscure); prin înlocuirea lor prin idei clare şi distincte, adecuate; prin înlăturarea patimilor, refulându-le, prin altele mai puternice şi contrare lor. Affectus nec coërceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo (partea IV-a, prop. VII [2]).

Carl Gebhardt [3]), crede în apropierea dintre teoria pasiunilor a lui Spinoza şi psih-analiza lui Freud, o dovadă a spinozismului viu. Reproduc întocmai următoarele rânduri: „Spinoza întemeiază dinamica afectelor şi faptul că argumentarea lui în tezele ei principale şi consecinţele ei se găsesc confirmate în vremea noastră prin psih-analiză, poate servi ca dovadă a spinozismului viu. Determinismul modurilor lui Spinoza constitue condiţiunea prealabilă oricărei cunoaşteri ştiinţifice a naturei, paralelismul ei psihofizic pentru suflet şi corp, care sunt cele două laturi identice ale realităţii în firea lor substanţială oferă singura ipoteză acceptabilă pentru cercetarea psihologică. Pentru o concepţie în care toată natura este însufleţită în diferite grade, conştientul înseamnă numai un caz special al spiritului inconştient, şi legătura gândirei cu vorbirea, nu este decât transpunerea gândurilor în reprezentări. Dinamismul lui Spinoza cunoaşte valenţa sentimentelor, tot aşa caşi psih-analiza, iar refularea este un concept central al psihologiei spinoziste, căci spiritul tinde pe cât posibil să reprezinte ceeace urmăreşte sau întăreşte puterea de acţiune a cor-

1) S. Freud, Le rêve et son interpretation, Paris, ed. Gallimard, 1927.

2) O afecţiune nu poate fi reprimată nici distrusă decât de o afecţiune contrară şi mai puternică.

3) Vier Reden, ed. Winter, 1927, pag. 50—51.

pului, şi de câte ori el îşi reprezintă aceia ce micşorează sau împiedecă puterea de acţiune a corpului, — el tinde să-şi amintească lucruri cari exclud existenţa aceluia. Metoda însă de a stăpâni afectele cari ne aservesc şi ne distrug, constă, pentru a vorbi în limba psihanalizei, în a pune în locul acţiunilor spirituale inconştiente, acţiuni conştiente, sau pentru a vorbi cu Spinoza: un afect care este o pasiune încetează să fie pasiune, îndată ce ne-am format despre el o idee distinctă şi clară. De aceia un afect este cu atât mai mult în puterea noastră, şi cu atât suferă mai puţin spiritul dela el, cu cât ne e mai mult cunoscut. Psihanaliza a fost în primul ei stadiu o terapeutică şi ca atare, s'a putut mulţumi cu empirismul medical. Ea a ajuns în al doilea stadiu al ei psihologic şi are meritul că prin dinamismul ei ne-a liberat de mecanica psihologiei experimentale. Acum ea se va întâlni cu teoriile spinoziene, şi va trebui să se pună în acord cu ele. Şi, dacă într'un al treilea stadiu, care se anunţă, ea vrea să înainteze până la o concepţie asupra lumei, lărgind terapeutica în pedagogie, şi însfârşit în etică, — atunci ea va recunoaşte în spinozism trăsăturile mai adânci ale propriului ei fel de a fi".

Eu însă nu m'am ocupat de problemă, cum face Carl Gebhardt, din punctul de vedere al apropierei ambelor teorii, în baza unei desvoltări pedagogice şi etice a freudismului. Iar textul din „Etica", la care mă refer, este găsit de mine, voind să lămuresc problema determinismului, prin studiul raportului dintre corp şi suflet în filosofia lui Spinoza. Deaceia contrar perspectivelor arătate de Carl Gebhardt, cari pot fi acceptate sau nu, eu am discutat problema freudismului numai din punctul de vedere al teoriei visurilor şi a raportului ei cu problema pisho-fizică.

Indepedent însă de cele demonstrate în această privinţă, mai trebuie să precizez şi această idee: Este aşadar clar, din tot ce s'a discutat până aci, că în filosofia lui Spinoza nici sufletul nu influenţează corpul şi nici corpul sufletul, dacă le privim independent de ideia unicităţii substanţei, sub care aceste două moduri ar putea fi prinse.

Nici Freud în încercările psihanalitice pe care le face, nu se gândeşte la posibilitatea vreunei astfel de influenţe. Fiindcă el reduce toate stările noastre sufleteşti morbide şi normale la alte stări sufleteşti refulate în subconştientul nostru, înlăturând prin aceasta orice posibilitate de a gândi că stările noastre sufleteşti morbide sau normale

ar putea fi produse şi de unele cauze de ordin fiziologic (cum au observat unii oameni de ştiinţă, criticând teoria lui Freud). Intransigenţa lui Freud, de a nu vedea decât manifestări psihice conştiente sau inconştiente, cu înlăturarea cauzelor de natură chimico-fiziologice, sau fizice, în producerea lor, este deosebit de curioasă ca atitudine, dacă am voi să o privim că este influenţată de concepţia spinoziană, asupra raportului dintre corp şi suflet.

Desluşirile însă asupra problemei raportului dintre corp şi suflet, nu ar putea cu toate acestea să fie epuizate, fără să mai amintesc că Spinoza stăruie asupra problemei şi în prepoziţiile XIII, XXIII, XXIV din partea a doua a „Eticei", afirmând că corpul nostru considerat ca mod al întinderei este obiect al ideei care constitue sufletul nostru, sau că sufletul nu se cunoaşte decât întrucât percepe ideile afecţiunilor corpului, şi percepe corpurile ca existând, dacă este afectat actual, de ele. In fine, în propoziţia XXIII din cartea a V-a a „Eticei" Spinoza mai demonstrează că sufletul nu percepe existenţa unui corp decât în timpul propriei lui existenţe, ceeace ar însemna că sufletul n'are altă durată decât aceia a corpului. In propoziţia a XXIII, din cartea a V-a a „Eticei", Spinoza dovedeşte însă că sufletul nostru este etern.

E nevoie numai să mai precizez că propoziţia a II-a din cartea a treia a „Eticei", asupra raportului dintre corp şi suflet, îşi mai are fundamentul, — fără însă ca Spinoza să ne arate aceasta, în propoziţiile din cartea I-a a „Eticei", şi anume: Propoziţia a X-a care afirmă că: „fiecare atribut al unei substanţe trebuie conceput prin el însuşi", „per se", şi propoziţia XXV, care demonstrează că Dumnezeu este cauza eficentă a existenţei lucrurilor şi a esenţei lor. Deci nici corpul nu poate influenţa sufletul, nici sufletul corpul, căci fiecare atribut al unei substanţe trebuie conceput per se, (corpul şi sufletul fiind moduri, — ale atributelor respective de întindere şi gândire). Şi deci, corpurile şi fenomenele sufleteşti având cauza în Dumnezeu, privite fiind sub ideia unicităţii substanţei care le însumează, sunt unul şi acelaş lucru, — numai că le considerăm ca determinate dacă le concepem sub atributul întinderei şi ca hotărîri, dacă le cunoaştem sub acela al gândirei.

CAP. XI

DESPRE ETERNITATEA SUFLETULUI

Incă înainte de a-şi fi precizat în „Etica" sa, ideea asupra eternităţei sufletului omenesc, Spinoza nu a ezitat să turbure pe coreligionarii săi amsterdamieni cu această întrebare, deşi pentru aceştia ca şi pentru creştini, ideea eternităţii se confunda cu aceia a imortalităţei sufletului. Spinoza ar fi voit ca rabinii şi dascălii evrei pe cari îi întâlnea în sinagogă, să-i poată afirma precis credinţele lor asupra eternităţii sufletului nostru. Biblia îl lasă nedumerit asupra răspunsului pe care îl căuta, fiindcă formele ei imperative ne cer numai să urmăm poruncile Decalogului, dacă voim într'adevăr să fim fericiţi pe pământ. Spinoza era însă cu atât mai asiduu cu întrebările lui asupra problemei, cu cât simţea că sufletul, deşi poate fi muritor, odată cu corpul, — totuş poate avea o viaţă eternă.

Kabbala judaică, cuprindea, este adevărat, un răspuns la chestiunea pusă în discuţie. Nu este însă exclus ca Spinoza să fi rămas nemulţumit de el. Probabil fiindcă învăţătura Kabbalei se referă la credinţa peregrinărilor sufletului nostru. Spinoza nu putea să admită această idee, de vreme ce n'a putut să constate la nimeni memoria acestor peregrinări.

Şi fiindcă nici Biblia, nici rabinii, nici dascălul său Morteira, nici Kabbala, — nu putură să-l lămurească asupra problemei eternităţei sufletului omenesc, se afirmă de către unii biografi, că Spinoza se hotărî să părăsească sinagoga, pentru ca izolat de oameni, să poată adânci el însuşi neliniştitoarea problemă.

*
* *

Numai câteva propoziţiuni din cartea II-a a „Eticei", precizează ca într'un preludiu de soluţionare a problemei, raportul dintre

corp şi suflet. Ele afirmă că nu este de esenţa omului să existe, iar corpul nostru nu este decât un anume mod al întinderei şi obiect al ideei, care constitue spiritul omenesc sau sufletul (prop. XIII, part. 2). In propoziţiunile XXIII şi XXIV din aceiaş carte, Spinoza precizează că sufletul nu se cunoaşte pe sine însuşi, decât întruatât cât el percepe ideile afecţiunilor corpului şi nu percepe nici un corp ca existând actual, decât dacă e afectat de acest corp, şi are astfel ideea acestei afecţiuni (cum am văzut în capitolul precedent).

Abia către sfârşitul cărţei a cincea din „Etica", Spinoza revine asupra acestui preludiu şi demonstrează raţional ideea eternităţei sufletului nostru.

Argumentarea este deconcertant de simplă.

Sufletul, afirmă Spinoza, nu poate să-şi imagineze şi să-şi amintească de lucrurile trecute, decât în timpul duratei corpului. Sufletul nu concepe nici un corp ca existând decât în timpul existenţei sale proprii (prop. 21, part. V). Aceasta ne duce la încheerea că n'am putea să atribuim sufletului altă durată decât aceea a corpului. Ajungem la această încheiere cu atât mai vârtos, dacă urmăm după Spinoza următoarea argumentare logică: „Nu este de esenţa corpului ca el să existe, aşa cum este de pildă de esenţa lui Dumnezeu, — să existe. Omul nu participă cu ceva la natura absolută a lui Dumnezeu, ci e determinat de anume cauze ca să existe şi să lucreze (iar aceste cauze au fost determinate şi ele la rândul lor ca să existe). Durata corpului depinde aşadar de ordinea obişnuită a naturei. Deaceia, omul nu este decât un mod sau o afecţiunea ce exprimă natura lui Dumnezeu într'un mod cert şi determinat (prop. XXX, p. 2). Rezultă de aci că aceia ce constitue existenţa actuală a sufletului, nu este decât ideea unui lucru particular existând actual. Sufletul nu este aşadar decât ideea existenţei corpului (sau invers obiectul ideei, este corpul). Urmează că sufletul care exprimă ideea existenţei corpului, n'are altă durată decât aceia a existenţei corpului. Q. e. d.

In fond însă, problema eternităţei sufletului în filosofia lui Spinoza, se reduce la o proectare pe o anume perspectivă a unui acelaş lucru şi anume: Dacă concepem pe individ ca existând sub persepctiva atributului de întindere, atunci el este corp; dacă îl privim însă sub atributul gândirei, el este spirit. In cazul al doilea numai, putem considera lucrul sub specie aeternitatis şi să avem ideea ideei sufle-

tului, care nu este altceva decât forma ideei, fără vre-o raportare la vre-un obiect (este un mod al atributului etern care e gândirea). Nu aşadar empiric, ci sub specia eternităţei trebuie să vorbim de suflet, dacă voim să stabilim eternitatea lui. Privit empiric şi raportat la un corp, pentru a avea ideea afectaţiunilor lui, — sufletul este muritor. Privit sub specie aeternitatis, el este etern. Sufletul are aci altă durată decât aceea a corpului. El participă cu ceva la însăşi eternitatea lui Dumnezeu.

Propoziţiile XXI şi XXIII din partea a V-a a „Eticei" ajung de altfel să afirme eternitatea sufletului, urmând şi această argumentare: In Dumnezeu există în mod necesar ideea care exprimă sub specia eternităţei, esenţa unui corp omenesc (Dumnezeu fiind nu numai cauza lucrurilor, ci şi esenţa lor). Din aceasta rezultă că corpul omenesc trebuie conceput sub esenţa însăşi a lui Dumnezeu şi cu o anume necesitate eternă. Mai departe: In Dumnezeu există ideea care exprimă esenţa corpului, care prin aceasta este ceva ce aparţine esenţei sufletului. Dar cum noi nu putem da sufletului o durată, care să fie exprimată în timp, căci dacă am face astfel am atribui sufletului durata corpului, urmează, „fiindcă prin o anume necesitate eternă, există ceva care este conceput prin esenţa lui Dumnezeu, — că acest ceva care aparţine esenţei sufletului, va fi etern". Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Q. e. d.[1]).

In scolia ce urmează la aceste propoziţiuni, Spinoza ne lămureşte că cu toată dovada făcută asupra eternităţei sufletului, nu poate să fie vorba ca noi să ne reamintim de a fi existat înaintea corpului, deşi noi simţim că sufletul nostru este etern (şi fiindcă eternitatea nu poate fi definită prin timp).

In aceiaşi scolie, se precizează de altfel şi dualitatea perspectivelor sub care poate fi privit conceptul spinozian asupra eternităţei sufletului: empiric şi explicat prin durată, el este muritor. Sub aspectul

1) Cum totuş există ceva care prin necesitate eternă este conceput prin existenţa lui Dumnezeu, acest ceva care aparţine esenţei sufletului, va fi în mod necesar etern.

eternităţei, sub acest atribut aşadar, — el nu poate fi decât etern[1]). De aci mai putem ajunge şi la concluzia că empiric, s'ar putea vorbi de un oarecare raport între corp şi suflet. Considerat însă corpul sub atributul etern al întinderei şi sufletul sub acela tot etern al gândirei, — între ele nu poate exista nici un raport şi nici un paralelism, căci fiecare atribut trebuie conceput ca existând prin el însuşi, per se (este totuş o problemă dacă ambele atribute nu se întâlnesc în acelaş punct, care e substanţa sau Dumnezeu).

* * *

Dece demonstrează Spinoza abia către sfârşitul cărţei a V-a din „Etică", eternitatea existenţei lui Dumnezeu?

Se pare că el ar fi putut să ajungă la acelaş rezultat, dacă adâncea mai mult însăşi propoziţiile din cartea a II-a a „Eticei". Propoziţia XXXI din cartea a V-a ne dă răspunsul la întrebare. Propoziţia aceasta are următoarea formulare: al treilea fel de cunoştinţă depinde de suflet ca de cauza sa formală şi întruatât cât sufletul este el însuş etern. Această cunoştinţă nu o putem avea decât purificându-ne de pasiunile şi afecţiunile rele. Cărţile 2, 3 şi 4 din „Etică" cuprind tocmai normele acestei purificări. Cunoştinţa de genul al treilea nu este însă nici reprezentarea noastră (imaginaţia) despre lucruri (genul I), nici noţiunea noastră despre lucruri (genul II), ci ştiinţa intuitivă, care ne dă ideile clare şi distincte ale lucrurilor, şi „se întinde dela ideia adecuată a esenţei formale a atributelor lui Dumnezeu, până la cunoştinţa adecuată a esenţei lucrurilor" (p. II-a prop. XL). Acest al treilea gen de cunoştinţă ne duce la cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar ştim că numai întrucât sufletul nostru este etern, îl putem cunoaşte pe Dumnezeu. Afecţiunile însă ne turbură posibilitatea de a ajunge la acest al treilea gen de cunoştinţă. Rezultă de aceia că Spinoza nu ne putea vorbi despre al treilea gen de cunoştinţă, decât după ce ne-ar fi arătat normele de stăpânire sau de înlăturare a acestor afecţiuni, cum o face în cărţile 2, 3 şi 4 din „Etica". Urma apoi şi în mod logic să se facă demonstrarea eternităţei sufletului omenesc.

---

1) Consider ideia de specie aeternitatis, ca pe un al treilea atribut al substanţei sau al lui Dumnezeu.

Postulatul spinozian asupra eternităţei sufeltului, ne apare astfel ca o necesitate de neînlăturat, pentru a putea ajunge nu numai la al treilea gen de cunoştinţă şi la posibilitatea de a afirma că întrucât sufletul este etern (concepându-se şi concepând lucrurile sub forma eternităţei), el are şi cunoştinţa despre Dumnezeu, — ci şi pentru a afirma că această cunoştinţă ne produce şi cea mai mare linişte şi bucurie, însoţite de ideia că Dumnezeu este cauza lor. Iubirea noastră eternă către Dumnezeu, provine tocmai din acest fel de cunoaştere, care este eternă la rândul ei şi ea.

Aşadar necesitatea de a ajunge la posibilitatea tuturor acestor afirmări şi la concluzia că iubirea noastră către Dumnezeu, e izvorâtă din însăşi cunoaşterea lui, l-a îndemnat pe Spinoza să demonstreze că sufletul nostru este etern. Altfel întreaga construcţie deductivă a „Eticei" nu ducea la nici un rezultat. Era imperios ca Spinoza să dovedească eternitatea sufletului nostru, pentru a afirma în cele din urmă ideia de amor Dei intellectualis, care este baza întregului său sistem etic.

Această poruncă îl îndemnase fără îndoială, încă dela începutul cugetărei lui, să-şi întrebe dascălii şi să cerceteze învăţăturile Bibliei, asupra eternităţei sufletului. Aşadar nu manifestarea vreunui spirit de a scormoni în mod inutil adevărurile ultime, ci tocmai nevoia categoric imperativă de a-şi linişti sufletul, a fost pentru Spinoza mobilul intern al acestei întrebări.

Este însă neîndoios că în manifestarea acestei nelinişti, Spinoza n'a urmat tradiţia evreească. Biblia nu-i răscolea cu nimic gândirea cu privire la ideea eternităţii sufletului, fiindcă nu o cuprinde. El a urmat în această privinţă mai mult spiritul învăţăturei creştine, care considera ideia imortalităţei sufletului, drept un postulat suprem. Spiritul acestei învăţături l-a şi făcut să afirme iscoadei lui Morteira, că Biblia nu-l poate mulţumi, fiindcă ea nu cuprinde nimic cu privire la imortalitatea sufletului. In clipa aceea Spinoza era creştin.

Spinoza n'a rezolvat totuş această chestiune în sensul religiei creştine. El a urmat în această privinţă propriul său drum. Aşa se explică dece el n'a demonstrat în „Etica" sa nimic cu privire la imortalitatea sufletului. A dovedit numai că sufletul nostru este etern, cum am arătat. Ceeace este însă cu totul altceva, şi e cu atât mai turburător pentru noi, cu cât eternitatea sufletului a putem dobândi în

chiar timpul existenţei noastre prezente, pământeşti[1]). Atunci când prin cunoaşterea adecuată a lucrurilor, avem intuiţia imediată a existenţei lui Dumnezeu. Adică atunci când isbutim să privim lucrurile sub specie aeternitatis şi avem conştiinţa existenţei acestei eternităţi, noi înşine făcând parte din această existenţă. Să nu credem însă că în clipa acestei cunoaşteri supreme, persoana noastră se sublimează, pierzându-se în eternitate. Dimpotrivă, în aceste momente fiinţa noastră realizează o culme a propriei ei desăvârşiri.

De aceia şi putem încheia că Spinoza ne vorbeşte despre eternul Dumnezeu, dar nu despre nemurirea lui.

Trebuie acum să adaug că Spinoza în propoziţia XL din cartea a cincea a „Eticei", ne arată că partea eternă a sufletului nostru este intelectul (care în filosofia spinoziană este tot una cu voinţa), de oarece noi lucrăm prin el, iar partea care piere, e imaginaţia, prin care suferim. „Deoarece deci noi considerăm sufletul fără nici un raport cu corpul, — pare că sufletul nostru, întrucât înţelege, este un mod etern al gândirei, care este determinat la rândul lui de un alt mod etern al gândirei, şi aceasta de un altul şi aşa la infinit, astfel că toate laolaltă constitue intelectul etern şi infinit al lui Dumnezeu".

1) Ch. Appuhn, Spinoza, pag 66.

CA. XII

CUNOAŞTEREA, MISTICA ŞI INTUIŢIA

Cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire este aşadar ultima cunoştinţă pentru noi. Ea ne duce cu toate acestea nu numai la formularea unei etici posibilă sub atributul etern al lucrurilor, dar şi la întrebarea cum a devenit posibilă această cunoaştere.

Cunoaşterea

Spinoza căutase să lămurească problema încă în „De intellectus emendatione" [1]), unde ni se vorbeşte de genurile cunoştinţei noastre. Mai lămurită însă şi desvoltată în toată amploarea ei, problema a fost reluată în „Etica" şi anume în partea a II-a, prop. XL şi partea V-a, prop. XXV şi XXXVI. Aceste propoziţii cuprind în fond toată teoria cunoaşterei din „Etica", şi în acelaş timp şi dovada misticismului de care cugetarea lui Spinoza a fost imbibată [2]).

Pentru a lămuri aşa dar cunoaşterea posibilă pentru noi a existenţei lui Dumnezeu, Spinoza porneşte dela observarea din scolia I, din prop. XL a cărţei a II-a şi anume, că mintea noastră nu-şi poate forma întotdeauna imagini distincte asupra lucrurilor, din cauză

---

1) Vezi V. Delbos, Le spinozisme, pag. 91 şi urm. (ed. I. Vrin, Paris, 1926).

2) Asupra valorii filosofiei lui Spinoza, din punctul de vedere al teoriei cunoştinţei, vezi C. Rădulescu-Motru: „Spinozismul în filosofia contemporană", conferinţă ţinută la „Fundaţia Universitară Carol", cu prilejul comemorării a 250 ani dela moartea lui Spinoza. Darea de seamă a conferinţei a apărut în „Revista de filosofie", vol. XII, No. 1, 1928.

că corpul nostru este limitat, de pildă când aceste imagini exced posibilitatea noastră de a ne forma imagini. Atunci imaginele se confundă și astfel corpul își va imagina obiectele fără nici o distincție între ele, cuprinzându-le sub un singur atribut al lor: sub acela de lucru, de ființe, etc. Acești termeni sunt extrem de confuzi și Spinoza îi numește transcendentali.

In afară însă de acești termeni, mai avem noțiunile universale ale minței noastre. Ele își au aceiaș origine ca și termenii transcendentali, adică se formează în corpul omenesc atâtea imagini (de exemplu de oameni), încât numărul acestor imagini întrece forța imaginației, nu în întregime, însă destul pentru ca sufletul să nu poată imagina un număr determinat și nici micile diferențe ale fiecărui om în particular (culoarea lui, mărimea lui, etc.); „suficient pentru ca corpul să nu-și poată imagina distinct, decât raportul pe care îl au între ele, atât cât corpul e afectat de ele; căci corpul e afectat de acest raport, de fiecare imagine în particular, — iar el exprimă aceasta sub numele de oameni, aplicând noțiunea, unei infinități de ființe particulare".

De sigur că aceste noțiuni, adaugă Spinoza, nu se formează în fiecare din noi la fel, fiindcă fiecare le variază adesea după însușirea care a afectat mai des corpul și pe care „sufletul și-o imaginează sau și-o amintește mai ușor". Unii vor afirma că omul este un animal care râde, etc. Nu este deci de mirare, încheie scolia Spinoza, că s'au ivit „atâtea dispute printre filosofi cari au voit să explice lucrurile naturale prin singurele imagini ale lucrurilor".

Rezultă așadar că noi nu avem întotdeauna o cunoștință adevărată despre lucruri.

Spinoza împarte această cunoștință în trei genuri (vezi scolia II-a, a aceleiași propozițiuni).

Cunoștința e de genul I, și se mai numește opinie, sau imaginație, în următoarele două cazuri :

a) Când formăm noțiunile noastre universale, „prin lucrurile particulare pe cari simțurile le reprezintă intelectului într'un mod trunchiat, confuz și fără ordine". Această afirmare nu poate fi însă bine înțeleasă, decît dacă o punem în legătură cu prop. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, din aceiași carte. Ele se rezumă în corolarul și scolia ultimei propoziții care precizează că, întrucât spiritul omenesc percepe lucrurile după ordinea

comună a naturei, iar ideile ce le putem avea despre lucruri nu se rapoartă decât la spiritul omenesc, aşadar ele nefiind în Dumnezeu, care nu poate fi afectat decât de ideia acestor idei, — rezultă că ele sunt confuze.

Scolia prop. XXIX arată apoi ce înseamnă perceperea obiectelor în ordinea comună a naturei: adică: „ori de câte ori corpul este determinat exterior prin întâlnirea fortuită a lucrurilor, de a contempla un anume obiect şi nu ori decâte ori este determinat interior prin contemplarea mai multor lucruri împreună, de a înţelege diferenţele, raporturile sau opoziţiile, ce le au între ele". Numai în acest din urmă caz, spiritul contemplă lucrurile clar şi distinct.

b) Sau când formăm noţiunile prin funcţiunea memoriei noastre. De ex.: auzind sau citind un cuvânt „ne amintim de lucruri şi ne formăm despre ele idei asemănătoare acelora pe cari le imaginăm [1]).

Noi putem avea însă noţiuni comune şi idei adecuate despre proprietăţile lucrurilor. In acest caz cunoştinţa noastră este de genul al doilea. Spinoza o mai numeşte noţiune, concept.

Dar şi aci noi nu putem înţelege această definiţie, decât dacă punem formularea ei în legătură cu propoziţiile XXXVII, XXXVIII, LX din aceiaşi carte. Anume noi ştim că toate corpurile au între ele un raport, de pildă în sensul că sunt concepute sub un acelaşi atribut, fie atributul de întindere, — aşa că aceia ce e comun tuturor lucrurilor nu constitue esenţa nici unui lucru particular. Dar ceace e comun tuturor lucrurilor, nu poate fi conceput decât în mod adecuat, fiindcă în felul acesta ideia ce o avem este adecuată în Dumnezeu, nu numai fiindcă acea idee se confundă cu însăşi substanţa lui (deci îi este adecuată). In plus, această idee mai este adecuată în Dumnezeu, întrucât el constitue şi spiritul omenesc şi deci îi este adecuată.

In fine al treilea gen de cunoştinţă este numit de Spinoza „ştiinţă intuitivă". Această cunoştinţă „se întinde dela ideia adecuată a esenţei formale a atributelor lui Dumnezeu, până la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor".

---

1) Este deci greşită interpretarea lui V. Delbos din „Le Spinozisme" (op. cit.), cât şi aceia a lui Apphun, din „Spinoza", cum că în prezentarea celor două posibilităţi de cunoştinţă de genul I, Spinoza a demonstrat în fond două genuri de cunoştinţă. In orice caz, — trebuie numai să observăm, că nu e vorba decât de formarea noţiunilor universale, vagi, confuze, indistincte.

Pentru a explica acest gen de cunoştinţă, nu ne mai putem referi la proposiţii anterioare, aşa cum am făcut pentru celelalte două genuri descrise până acum. Spinoza însuşi ne dă exemplul necesar pentru a putea prinde înţelesul afirmaţiunei sale. Iată acest exemplu: „fiind date trei numere, pentru a avea un al patrulea, care să fie faţă de al treilea, aşa cum al doilea e faţă de cel dintâiu, negustorii nu ezită să adune al doilea număr cu al treilea şi să împartă produsul prin întâiul, fiindcă ei nu au uitat de loc ce au învăţat dela dascălii lor, fără nici o demonstrare totuş, sau fiindcă au făcut adesea această experienţă cu numerile cele mai simple, sau prin forţa demonstraţiei propoziţiei 19 din cartea VII-a din elementele lui Euclid. Dar în numerile simple nu e nevoie de toate acestea. De pildă, fiind date numerile 1, 2, 3, toată lumea vede că al patrulea număr proporţional este şase şi aceasta cu atât mai clar cu cât văzând dintr'o primă ochire raportul dintre primul cu al doilea, găsim uşor pe al patrulea".

Din cele de mai sus rezultă ca o consecinţă logică pentru Spinoza următoarele afirmaţii:

Cunoştinţa de primul gen e cauza falsităţei, pe când cunoştinţele de al doilea şi al treilea gen sunt necesar adevărate (prop. LXI). Numai cunoştinţa de al doilea şi al treilea gen, nu cunoştinţa de primul gen, ne învaţă să distingem adevărul de eroare (prop. XLII), aşa că acela care are o idee adevărată ştie că are o idee adecuată şi nu se poate îndoi de adevărul lucrurilor (ideia adevărată fiind aceia adecuată în Dumnezeu).

Spinoza revine abia în cartea a V-a din „Etica" asupra acestui al treilea gen de cunoştinţă şi anume în scolia prop. XXV şi propoziţiunile următoare, cât şi în scolia prop. XXXVI din aceiaşi carte, ceiace pare a fi normal. Căci după ce au fost lămurite în cărţile II, III, IV, nu numai origina şi natura sufletului şi pasiunilor, dar şi sclavia noastră ca fiinţe supuse afecţiunilor, puteau să urmeze lămuririle finale din cartea V-a, a „Eticei" asupra libertăţei omeneşti şi liberărei noastre prin cunoaşterea clară şi distincă a lucrurilor şi afecţiunilor. Fireşte, pentru a se putea afirma în cele din urmă, că numai acela care a dobândit o astfel de cunoaştere a esenţei lucrurilor şi a lui Dumnezeu, îl iubeşte pe Dumnezeu (prop. XV).

Iubirea aceasta este supremul nostru bun, fiindcă ea nu este întinată nici de invidie, nici de gelozie, fiindcă e cea mai constantă şi se

raportă la un lucru etern şi imuabil. De aceia ea „nu poate fi murdărită de nici un viciu pe care îl găsim în iubirea comună, ci dimpotrivă ea poate deveni din ce în ce mai mare şi să ocupe cea mai mare parte a sufletului şi să-l afecteze în mod amplu".

Reluând însă ideia cunoştinţei de genul al treilea, Spinoza demonstrează, — ceeace de altminteri pare atât de evident, că efortul cel mai mare şi virtutea cea mai mare a sufletului este să înţeleagă lucrurile în acest gen, deoarece cu cât cunoaştem mai bine esenţa lucrurilor, cu atât mai mult îl cunoaştem pe Dumnezeu, „întrucât Dumnezeu este cauza eficientă nu numai a existenţei lucrurilor, dar şi a esenţei lor". Cea mai mare putere a sufletului e tocmai să cunoască în acest fel, aşa că acela care cunoaşte lucrurile în genul al treilea, ajunge la cea mai mare perfecţiune (prop. XXVII) şi este afectat de cea mai înaltă bucurie şi seninătate.

Dar este dela sine înţeles că sufletul cunoaşte lucrurile în acest al treilea gen, adică percepe esenţa lor, care este eternă, — întrucât este însuşi el etern. In consecinţă, fiindcă este etern şi cunoaşte în acest al treilea gen, îl cunoaşte şi pe Dumnezeu. Astfel că putem conchide: „Cu cât cineva este mai dotat cu acest al treilea gen de cunoştinţă, cu atât se cunoaşte pe el însuşi şi îl cunoaşte pe Dumnezeu mai bine, adică cu atât mai mult este perfect şi fericit". Această fericire e însoţită însă de ideia că Dumnezeu este cauza ei. De aci provine iubirea intelectuală către Dumnezeu, dar nu întrucât îl considerăm ca prezent, ci întrucât înţelegem că el este etern (prop. XXXII). Această iubire, care e tot una cu dragostea lui Dumnezeu către el însuşi, poate fi numită liniştea sufletului sau a inimei. Dar din toate acestea închee Spinoza: „noi vedem clar cum şi în ce fel sufletul nostru urmează natura divină după esenţa şi existenţa sa, şi depinde continuu de Dumnezeu; ceiace am crezut că trebuie să observ aci pentru a dovedi, prin acest exemplu, cum cunoştinţa lucrurilor particulare pe care am numit-o intuitivă, sau de al treilea gen, este preferabilă şi superioară cunoştinţei universale pe care am numit-o de al doilea gen".

***

Deşi naturală, pare totuş foarte curioasă revenirea aceasta a lui Spinoza în cartea a V-a a „Eticei" asupra cunoştinţei noastre de genul al treilea.

Spinoza o lămurise din punctul de vedere epistemologic complect în cartea a II-a, unde vorbise pe larg de natura şi origina sufletului nostru. Dece dar acestă revenire?

Imnul pe care Spinoza îl ridică lui Dumnezeu în ultimele propoziţii ale „Eticei", poate singur să explice această accentuare ultimă asupra cunoştinţei noastre intuitive, cum o mai numeşte el.

Până să ajungem la această slăvire a unui Dumnezeu către care ne îndreptăm neprecupeţit dragostea, şi care de altfel coincide cu însăşi dragostea sa către el însuşi, trecem oarecum prin etapele cunoaşterei. Căci dela început, raţiunea nu a putut avea din cauza condiţiilor externe de existenţă ale fiinţei noastre, cunoştinţi clare şi distincte, adecuate despre lucruri. Insăşi funcţiunea imaginaţiei ne împiedecă să avem o astfel de cunoştinţă. Chiar noţiunile universale nu erau în măsură să ne dea la rândul lor o cunoştinţă de acest fel. Eram împiedecaţi la tot pasul să ajungem la o cunoştinţă directă, imediată, nemijlocită a esenţei unui lucru. Insăşi pasiunile şi afecţiunile constituiau o piedecă pentru o astfel de cunoaştere. Ele ne îndreptau atenţia spre aparenţa şi înşelătoria lucrurilor şi din această cauză nu puteam vedea adevărul. Trebuia de aceia să le refulăm în adâncul conştiinţei noastre, prin o cunoaştere cât mai adecuată, pentru ca în felul acesta să ne liberăm de confuziile în care cădeam din cauza jocului tuturor pasiunilor noastre. Această liberare coincide cu cunoaşterea adecuată despre lucruri şi ne dă bucuria şi fericirea. Dar aceste sentimente, întrucât sufletul nostru s'a purificat de servitutea pasiunilor şi tocmai fiindcă sunt legate de cunoştinţa noastră adecuată, ne duc la dragostea intelectuală către Dumnezeu. Spinoza precizează însă, că numai întrucât privim cunoaşterea sub aspectul eternităţei sufletului, care este însăşi parte din eternitatea lui Dumnezeu. Atunci numai, avem viziunea unei legături directe între noi care am ajuns la cunoaşterea clară şi distinctă a lucrurilor şi esenţa existenţei eterne a lui Dumnezeu. Atunci numai, sufletul nostru în cunoaşterea aceasta imediată, intuitivă, îl contemplă pe Dumnezeu. Spinoza trebuia aşadar să revină aci asupra cunoştinţei noastre de genul al treilea, deşi problema păruse închisă odată cu formulările din scolia propoziţiei XL, din cartea a II-a a „Eticei".

In plus, Spinoza a trebuit să reia chestiunea şi pentru motivul că pilda lui despre cunoştinţa de genul al treilea, aşa cum o dase

în această scolie, nu epuiza în definitiv problema. De ex. se refera mai mult la o cunoştinţă imediată, aşa cum o putem dobândi din observarea raporturilor matematice dintre lucruri. Şi aceasta era prea puţin.

Trebuia să ne mai dea pilda cunoştinţei imediate a supremei noastre cunoaşteri despre Dumnezeu. Altminteri „Etica" nu-şi avea raţiunea de a fi. Şi la aceasta am ajuns în cartea V-a a „Eticei". Ea ne dovedeşte posibilitatea minţei noastre de a cunoaşte lucrurile dincolo de existenţa lor actuală, considerate în anume relaţiuni de timp şi de loc, ci în esenţa lor, decarece concepem că sunt conţinute în Dumnezeu şi urmează necesitatea naturei divine (prop. XXIX) [1]).

Nu numai atât. Peste aceste adevăruri, ea ne mai dovedeşte şi posibilitatea pentru mintea sau sufletul nostru de a avea comprehensiunea imediată a însăşi existenţei lui Dumnezeu. Aceasta rezultă atât din formularea propoziţiei XXXI cât şi din precizarea ce o dă apoi propoziţiei XXXVI.

Iată textul primei propoziţii: „al treilea gen de cunoştinţă depinde de suflet ca de cauza sa formală, întrucât sufletul însuşi este etern". Iar demonstrarea ei este următoarea: Sufletul concepe ceva ca etern numai întrucât este şi el etern; întrucât însă el este etern, are cunoştinţă despre Dumnezeu; această cunoaştere este necesar adecuată. Deci „întrucât sufletul cunoaşte pe Dumnezeu, este propriu să cunoască toate lucrurile care pot să rezulte din această cunoaştere dată a lui Dumnezeu, adică să cunoască lucrurile în al treilea gen de cunoştinţă". Aşa că sufletul care este etern, este cauza formală a acestui al treilea gen de cunoştinţă. Ceiace ne dă fericirea şi ajungem să-l iubim intelectual pe Dumnezeu, fiindcă înţelegem că el este etern, cum am văzut.

Textul propoziţiei XXXVI este acesta: „iubirea intelectuală a sufletului către Dumnezeu, este iubirea însăşi a lui Dumnezeu, cu care Dumnezeu se iubeşte pe el însuşi, nu întrucât el este infinit, dar întrucât el poate fi explicat prin esenţa sufletului omenesc, considerat sub forma eternităţei; aşadar iubirea intelectuală a sufletului către Dumnezeu este parte din iubirea infinită cu care Dumnezeu se iu-

1) Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

beşte pe el însuşi". Spinoza face demonstrarea acestei propoziţii raportându-se în primul rând la propoziţia III-a din partea a III-a a „Eticei", care dovedeşte că acţiunile sufletului provin numai din idei adecuate, iar suferinţele lui, provin din idei inadecuate. Ideile adecuate sunt însoţite însă de plăcere. In cunoştinţa de genul al treilea, plăcerea este însoţită de ideia de Dumnezeu ca fiind cauza ei. Aşa că „iubirea aceasta este o acţiune prin care sufletul se contemplă pe el însuşi, însoţită de ideia că Dumnezeu este cauza ei, adică o acţiune prin care Dumnezeu, întrucât poate să fie explicat prin suflet, se contemplă pe el însuşi, cu ideia de sine însuşi".

Aceasta este posibil însă şi poate să fie înţeles numai dacă avem în vedere că „spiritul omenesc este o parte din intelectul infinit al lui Dumnezeu"; ceiace ne duce la încheierea că oridecâteori spunem că „spiritul omenesc percepe un lucru sau altul, trebuie să înţelegem că Dumnezeu are o anume idee sau alta, nu fiindcă el este infinit, dar fiindcă el este exprimat prin natura spiritului omenesc sau întrucât el constitue esenţa spiritului omenesc" (prop. XII, şi corolar, partea II-a). Fireşte, dacă avem în vedere şi demonstrarea din prop. XXXV, din cartea V-a şi anume: „Dumnezeu fiind infinit, el se bucură de o iubire infinită, însoţită de ideia că el este cauza acestei iubiri". Ea este însă o iubire intelectuală, aşa că acum abia putem încheia că iubirea noastră intelectuală către Dumnezeu este o parte din iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuşi, aşadar nu toată iubirea lui Dumnezeu către el însuşi.

Pentru a ajunge însă aci, la cunoaşterea însăşi a iubirei lui Dumnezeu către el însuşi, care rezultă din o cunoaştere adecuată a esenţei lui (prin cunoaşterea anticipată a esenţei eterne a sufletului nostru, participând din însăşi eternitatea lui Dumnezeu), era necesar să avem o cunoaştere intuitivă, directă, o viziune a unei întregi serii de esenţe, cari fiecare comportă pentru sine, o cunoaştere imediată, pentru a avea apoi sinteza finală a însăşi cunoaşterei supremei străduinţi a sufletului: cunoaşterea-contemplare a lui Dumnezeu.

Să notăm însă imediat că această cunoaştere este intelectuală. Ea rezultă din cunoştinţa de genul al treilea care este intuitivă, adică directă, imediată, aşa cum intuitivă este pentru noi orice înţelegere nemijlocită a unui lucru oarecare. In cunoaşterea lui Dumnezeu însă, numai rezultatul final se aseamănă cu o percepere intuitivă. Acest re-

zultat e mai mult o viziune raţională, fulgerătoare, cuprinzând în ea însăşi sinteza finală a unor lungi elaborări mintale anterioare. E punctul terminal al unor sforţări uriaşe făcute de raţiunea noastră, de a se libera de ideile ei inadecuate şi de pasiunile şi afecţiunile ce produc şi ele la rândul lor astfel de idei. E însuşi mersul ascendent al sufletului omenesc ce se liberează de servitutea tuturor antinomiilor şi paralogismelor, pentru a ajunge în cele din urmă la contemplarea intelectuală a lui Dumnezeu, suprema beatitudine a acestui suflet; fiindcă ea nu e numai iubirea lui către Dumnezeu, dar e însăşi iubirea lui Dumnezeu către el însuşi. Insfârşit, cunoaşterea noastră intuitivă e însăşi clipa când sufletul nostru ia contact şi se confundă cu însăşi existenţa lui Dumnezeu. In clipa aceia însă, sufletul nostru ştie că nu-i putem da lui Dumnezeu nici o determinare. Avem numai ideia lui.

In felul acesta cunoaşterea intuitivă a lui Spinoza, se apropie oarecum de metoda de cunoaştere fenomenologică a lui Husserl sau invers — metoda fenomenologică se apropie de cunoaşterea intuitivă descrisă de Spinoza. Căci şi pentru filosofia fenomenologică, cunoaşterea ajunge în cele din urmă la intuiţie (considerată ca Wesenschau), după o lungă şi prealabilă descriere a obiectului paricular sau, a fenomenului cunoscut. Numai aşa isbuteşte ea să vadă „specificul" lor, sau să perceapă însăşi esenţa lor (Wesenheit). Această metodă intelectuală a dat rezultate însemnate în toate domeniile valorilor sufleteşti: în psihologie, logică, etică şi estetică. In domeniul religiei, al filosofiei religiei, nu s'a încumetat însă nimeni să încerce să cunoască „specificul divin", deşi am putea spune că şi în cadrul acestor preocupări s'au făcut încercări de a se lămuri fenomenologic, obiectul, metoda şi istoria filosofiei religiei, de către G. Wobermin [1]), iar teologul Rudolf Otto [2]) a făcut chiar încercarea de a lămuri în toate faţetele posibile, atitudinea de „sfinţenie" a noastră în faţa divinului. Dar de aci şi până la cunoaşterea lui Dumnezeu şi explicarea lui, e o distanţă.

A încercat să o pracurgă doar un singur om cu numele de Baruch Spinoza, înainte încă de a se fi putut vorbi în filosofia ome-

1) G. Wobermin: Religionsphilosophie (Pan Verlag, Berlin).
2) R. Otto: Das Heilige, (ed. Leopod Klotz, Gotha, 1927).

nească de vre-o metodă fenomenologică. Ce altceva decât un drum lung către Dumnezeu, asemănător descrierilor fenomenologice minuțioase ale stărilor noastre sufletești de pildă, sunt cărțile II, III, IV și V din „Etica"? Iar iubirea intelectuală către obiectul gândit (căci despre Dumnezeu putem avea numai ideia existenței lui, spunea Spinoza, dar nu și reprezentarea lui concretă), — nu este tot una cu sentimentul pur, aproape estetic, pe care îl avem ori de câte ori descriem după metoda fenomenologică, fenomenele, și ajungem să vedem în adâncul lor, adică în esența însăși a lucrurilor?

Este adevărat că și Bergson recunoaște necesitatea unei pregătiri în cunoașterea obiectelor pe cari le studiem, anterioară intuiției lor, deși aceasta nu rezultă cu claritate din următoarea definiție lapidară: „numim intuiție acel fel de simpatie intelectuală, prin care ne transpunem înăuntrul unui obiect pentru a coincide cu ceeace el are unic și în consecință inexprimabil" [1]). Deaceia dacă am voi să facem aci carecari apropieri între Spinoza și Bergson, ele s'ar referi mai curând asupra întrebării dacă Bergson vorbind despre intuiție ca de o simpatie intelectuală, a introdus în sistemul său, ideia iubirei intelectuale din filosofia lui Spinoza. Pentru cadrul problemei intuiției în filosofia lui Spinoza, este însă suficient numai de a arăta fără alte analize dialectice posibile, că apropierea poate fi de ordin formal.

Mistica

Problema misticismului în filosofia lui Spinoza se pune abia acum [2]).

Forma geometrică în care e scrisă metafizica lui Spinoza, poate naște impresia că o astfel de problemă nici nu ar fi posibilă aci, Aceasta e însă numai o aparență, care e desigur înșelătoare. Din

1) Bergson: Introduction à la méthaphysique, în „Revue de méthaphysique et de morale", Ianuarie 1903. Din paginile „Evoluției creatoare" aceasta rezultă cu mai multă claritate. Vezi și A. Lalande: Vocabulaire de la philosophie, pag. 190 și urm. vol. I (ed. F. Alcan, 1928).

2) Vezi și studiile lui Fr. Mauthner: Spinoza, Ein Umriss seines Lebens und Wirkens (ed. Carl Reissner, Dresden, 1922) și A. Tumarkin: Spinoza (ed. Quelle & Mayer Leipzig, 1908). Deasemeni și studiul lui Karl Joël: Din Wandlungen der Weltanschauung. Bd. I. pag. 496 (ed. J. B. Mohr, Tübingen, 1928).

demonstraţiile spinoziene reese dimpotrivă căldura convingerei despre existenţa lui Dumnezeu. Această convingere colorează mistic întreaga „Etică". La sfârşitul ei, convingerea izbucneşte aproape nestăpânit într'un imn al dragostei către unitatea lucrurilor, către Dumnezeu. Pare de aceia neîndoios că „amor Dei intellectualis", supremul adevăr despre care ne vorbeşte Spinoza, nu este rezultatul etic la care vre-un raiţonament geometric l-a putut face să ajungă, ci din contră e punctul dela care porneşte (din nevoia acestei iubiri divine de a se afirma şi mărturisi fiecăruia dintre noi), — ori ce demonstrare geometrică a existenţei. Amor Dei intellectualis poate fi privit ca un rezultat din punct de vedere al cunoaşterei cum am arătat, — dar considerând lucrurile sub prizma lor etică, el confirmă mai curând adevărul lui Pascal, în privinţa căutărei lui Dumnezeu: „nu m'ai fi căutat, dacă nu m'ai fi găsit". Amor Dei intellectualis este aşadar punctul de pornire care dă un caracter mistic întregei etici spinoziene. Nu necesitatea vre-unei demonstraţii geometrice deductive, îl face pe Spinoza să consacre începutul „Eticei" dovedirei existenţei lui Dumnezeu. Aceasta se putea face şi altfel. De pildă, urmându-se calea din micul tratat: „Asupra lui Dumnezeu, asupra omului şi fericirei acestuia". Fiind însă imbibat de adevărul amintit al lui Pascal, — Spinoza nu putea să înceapă „Etica" sa, decât demonstrând existenţa lui Dumnezeu. Conceptul lui „amor Dei intellectualis" în filosofia spinoziană şi imnul pe care Spinoza îl ridică libertăţei divine şi omeneşti, răstoarnă astfel credinţa unora dintre filosofi, în lipsa de misticism în filosofia lui Spinoza.

Intânim misticism de altfel în toată desfăşurarea aproape epică a tuturor cărţilor din „Etica". Poate nu atât în axiome cari par rigide, dar în corolarii (mai puţin), în scolii (mai mult), în introduceri (vezi carea II-a şi a IV-a) şi în apendice (vezi partea I-a), unde adesea Spinoza părăseşte atitudinea de a demonstra pe Dumnezeu more geometrico şi dă curs liber cuvântului neîncătuşat în forma aspră, seacă aproape a axiomelor şi definiţiilor.

Găsim acelaş misticism şi în „micul tratat" al lui Spinoza: „Despre Dumnezeu, om şi fericirea acestuia". Deasemeni şi în scrisorile lui Spinoza.

Aşa, afirmarea din „Etica": nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire

possent ; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt, canis signum coeleste, et canis animal latrans (partea I-a, prop .XVII) — nu este rezultatul unei demonstrații rigide geometrice [1]).

Nici afirmarea: mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratum explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat (partea V-a, propozițiunea XXXVI) [2]).

Nici propoziția: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidenes coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, idea libidenes coërcere possumus (partea V-a, propoziția XLII) [3]).

Nici această afirmație din „Tratatul politic": Ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coërcere et moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse, ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poëtarum aureum seu fabulam somnient (cap. II.) [4]).

In sfârşit, dece „Etica" demonstrată geometric, se termină (voluntar), tocmai cu ideia atât de turburător afirmată asupra frumuseței activității omeneşti, ce se strădueşte să cunoască adevărul? „Omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt". Nu desigur din lipsă de misticism în filosofia lui Spinoza.

---

1) Inteligența şi voința care ar constitui esența lui Dumnezeu, ar diferi tot atât de inteligența şi voința noastră, şi nu s'ar asemăna decât la nume, întocmai cum constelația numită a câinelui, nu se aseamănă decât la nume cu animalul pe care îl numim astfel.

2) Iubirea intelectuală către Dumnezeu e însăşi iubirea lui Dumnezeu, cu care Dumnezeu se iubeşte pe el însuşi, dar întrucât poate fi explicat prin esența sufletului omenesc, considerat sub forma eternității; adică iubirea intelectuală către Dumnezeu, e o parte din iubirea infinită cu care Dumnezeu se iubeşte pe el însuşi.

3) Fericirea nu este prețul virtuții, ci virtutea însăşi ; şi noi nu ne bucurăm de fericire pentrucă ne înfrânăm pasiunile, dar ne înfrânăm pasiunile, fiindcă ne bucurăm de fericire.

4) Am arătat că rațiunea are multă putere de a înfrâna şi modera afectele; dar am şi văzut că drumul pe care ni-l arată rațiunea este foarte greu, aşa că aceia cari sunt de părere că mulțimea sau conducătorii politici pot trăi o viață rațională, au visat secolul de aur al poeților sau fabula despre acest secol.

Intrebarea turburătoare ce se pune pentru noi, nu este aşadar atât cea privitoare la existenţa unui misticism în filosofia lui Spinoza, ci numai dacă acel amor dei intellectualis, de care este impregnată întreaga „Etică", şi care coincide cu o cunoaştere, nu este în acelaş timp şi un afect, pe care îl trăim în clipa când isbutim să avem idei adecuate despre lucruri, sau să percepem intelectual ideia însăşi a lui Dumnezeu.

Cunoaşterea aceasta mistică pune în mişcare întreaga fiinţă a aceluia care a dobândit-o, iar sufletul lui în clipa dobândirei ei, trăeşte fericirea şi sfinţenia misticilor, când li se revelează Dumnezeu. Deaceia putem încheia: amor dei intellectualis nu este numai o cunoaştere, dar şi un afect divin, cum îi spune Max Scheler [1]). In fond însă, atât cunoaşterea cât şi afectul, se suprapun. De altminteri în filosofia lui Spinoza, şi în cadrul ei, nici nu putem gândi altfel. Aci afectele sunt totdeauna legate de cunoaştere. Ele rezultă dintr'o cunoaştere neadecuată. Iar cunoaşterea neadecuată determină în sufletul nostru prezenţa unor afecte, a căror gradaţie merge până la graţie şi iubirea divină. Iar aceasta, e suprema cunoaştere. Cum am arătat [2]).

Amor dei intellectualis e prin urmare o unitate de cunoaştere şi afect, pe care numai analiza minţei noastre raţională şi dialectică o poate despărţi.

---

1) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, pag. 100, (ed. 1928).

2) Pare că în afirmarea acestui amor dei intellectualis, Spinoza a suferit influenţa pe care a exercitat-o asupra sa un neoplatonician evreu din timpul Renaşterii, Juda Aberbanel, cunoscut sub numele de Leone Ebreo şi care a publicat în 1535 „Dialoghi di Amore". In biblioteca lui Spinoza s'a găsit o traducere spaniolă a acestei opere (Freudenthal). Printre autorii mai noui însă, cari s'au ocupat de Spinoza, influenţa lui Leone Ebreo a fost relevată mai ales de Paul-Louis Couchoud (Benoît de Spinoza, pag. 8—9 şi 46—47, ed. Alcan, 1924) şi de Edmondo Solmi în studiul său: Benedetto Spinoza et Leone Ebreo (Modena, Vincenzi, 1903), iar Giovanni Gentile susţine în studiul său, Leone Ebreo e Spinoza (Firenze), că Spinoza în Tratatul scurt a luat şi conceptul şi termenul acelui amor dei intellectualis dela Leone Ebreo. (Am fost făcut atent asupra acestei chestiuni şi bibliografii, de către d. prof. P. P. Negulescu).

Vezi şi Ad. Dyroff: Zur Entstehungsgeschichte der Lehre Spinozas von Amor dei intellectualis, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 1917, — citat de L. Brehier, în „Histoire de la Philosophie", pag. 199, vol. II (ed. Alcan, 1929).

Vorbindu-ne însă de acest amor dei intellectualis, Spinoza a realizat acel misticism care duce firește la panenteiesmul, despre care am vorbit. (Spinoza ne-ar mai fi dat pe de altă parte posibilitatea de a gândi că etica sa este o metafizică panenteistă, dacă observăm propoziția XXXVI din ultima carte a „Eticei": „iubirea intelectuală a sufletului către Dumnezeu, este o parte din iubirea lui Dumnezeu către el însuși". Așadar nu suntem totul prin această iubire, ci numai o parte a totului, ca orice mod al substanței, considerat ca participând la eternitatea lui Dumnezeu. Iubirea noastră este o parte din iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuşi).

Aşacă, iubirea intelectuală către Dumnezeu este afirmarea raportului ființei noastre cu divinitatea eternă, pe care de altminteri îl caută orice sistem de filosofie a religiei („Etica" este o astfel de filosofie), — și pe care îl realizează orice fel de mistică, nu numai cea spinoziană. „Terenul adevăratei mistici, ne spune Windelband, este nevoia abstractă ca în străduința noastră după o concepție morală religioasă să ajungem dincolo de orice știință, la o trăire interioară a raportului dintre suflet cu ultimele rădăcini ale lucrurilor" [1]). Q. e. d.

* * *

Intuiția

Care este intuiția filosofiei spinoziene?

1) Präludien, pag. 193 (ed. I. G. B. Mohr, 1929).

A. Lalande dă următoarele lămuriri asupra cuvântului misticism:

a) în înțeles propriu, credința în posibilitatea unei uniuni intime și directe a spiritului omenesc cu principiul fundamental al existenței, uniune care constitue în acelaş timp un mod de existență, şi un mod de cunoaştere străină şi superioară existenței şi cunoaşterei normale.

b) ansamblu de dispoziţiuni afective, intelectuale şi morale cari se leagă de această credinţă.

Iar după E. Boutroux, se citează următoarele: „Fenomenul esențial al misticismului este ceiace se numeşte extaz, o stare în care orice comunicare cu lumea externă, este ruptă. Sufletul are sentimentul că comunică cun obiect intern, care este existența perfectă, infinită, Dumnezeu! Dar ne-am face despre misticism o idee incomplectă dacă l-am concentra în întregime în acest fenomen, care este punctul lui culminant. Misticismul este esenţial o viaţă, o mişcare, o desvoltare de un caracter şi o direcţie determinate".

In fine, ni se arată că cuvântul îl avem dela Pseudo-Denis Areopagitul, care l'a întrebuințat în: Theologia mystica. (A. Lalande, op. cit. vol. I, pag. 496—498).

Până acum nu am vorbit nimic despre aceasta. Am vorbit de cunoștința intuitivă și despre mistică, ceeace nu e tot una cu intuiția filosofiei spinoziene, adică cu viziunea metafizică dela baza sistemului și care a determinat eșafodarea lui.

Problema pare a fi insurmontabilă. Dacă urmăm însă în această privință, sau ne referim numai, atât la metoda intuiției bergsoniene, așa cum Bergson o explică în „l'intuition philosophique", — sau la metoda fenomenologică a lui Husserl de pildă, dificultăţile pot fi înlăturate. Aceasta înseamnă că dacă urmărim întreaga filosofie a lui Spinoza, în multiplele ei desfăşurări și fațete, și treptat-treptat ni se luminează conexiunea naturală a ideilor ce ni se demonstrează, atunci isbutim să prindem esenţa ei, adevărul ei ultim, punctul luminos care îşi trimete razele sale nemuritoare în toate elementele sistemului. Dar să nu uităm că în chiar ipoteza probabilă că isbutim să săvârşim această ispravă, încă alterăm viziunea noastră, atunci când voim s'o exprimăm prin cuvinte. Adesea însă, nici nu prindem această viziune. Atunci, intuiţia este „o oarecare imagină intermediară între simplitatea intuiţiei concrete și complexitatea abstracţiunilor care o traduc, imagine fugitivă şi evanuisantă, care turbură neobservată poate, spiritul filosofului, care-l urmăreşte ca o umbră dealungul drumurilor şi întorsăturilor gândirei sale, și care dacă nu e intuiţia însăși, se apropie mai mult de ea decât expresia conceptuală, necesar simbolică la care intuiţia trebuie să recurgă pentru a da explicaţii" [1]).

N'am avea aşadar întotdeauna însăşi intuiția obiectului, ci echivalentul ei, umbra ei. Dar chiar pentru a ajunge la acest echivalent, pare să nu fie deajuns de a urma numai metoda filosofiei bergsoniene, adică să ne confundăm prin simpatie intelectuală cu sistemul a cărui intuiţie urmărim să-o prindem, sau să urmăm metoda analitică descriptivă a fenomenologiei, pentru a ajunge dela viziunea lucrului (Wesenschau) la esența lui particulară (Wesenheit). Mai e necesar să facem purificarea sistemului de toate influențele culturale, sociale, științifice, etc., pe care sistemul, — ca orice filosofie de altfel, le suportă. Este imposibil ca o gândire filosofică formulată în sistem, să fie absolut nouă, adică să fie fără nici o legătură cu sistemele metafizice anterioare, sau cu ştiința din timpul în care acest sistem apare.

Gândirea filosofică nouă își formează o armătură solidă din

1) Bergson: L'intuition philosophique.

toate aceste rezultate ale culturei. Dar din această cauză, suntem împiedecați să găsim ideia fundamentală a operei filosofice. Fiindcă suntem mai curând înclinați să o localizăm în știința din epoca în care ea apare, și să o punem în legătură cu concepțiile filosofice concomitente sau dinaintea apariției ei. Nu putem înțelege ceva nou, — spune Bergson [1]) — decât dacă îl punem în legătură cu ceva vechi. Prin aceasta nu vedem decât partea exterioară a construcției filosofice, adică mozaicul adevărurilor vechi și suntem departe de a găsi adevărul ei fundamental. Epurând însă sistemul de tot acest balast, isbutim să avem intuiția sistemului, sau fie și numai „umbra" ei.

Considerațiile de mai sus ale lui Bergson, explică cu prisosință dece filosofia lui Spinoza n'a fost înțeleasă adesea. Dece comentatorii acestei filosofii, voind să o explice prin cercetarea tuturor condițiunilor istorice cari au determinat apariția ei [2]), sau a izvoarelor din care această filozofie s'a inspirat, — au dat proporții unor chestiuni de amănunt și au pierdut în felul acesta, orice posibilitate de a o cunoaște în conținutul ei, în esența ei adică.

Insuși filosoful Brunschvicg [3]), un adânc cunoscător al filosofiei lui Spinoza, face această greșeală. Intrând în amănunte multiple asupra raporturilor dintre filosofia lui Spinoza și contemporanii săi, și anume: Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, — el complică problema și ne îndepărtează dela orice posibilitate de a considera această filosofie în însuși conținutul ei de idei.

La acelaș rezultat au ajuns fără să voiască și aceia cari cred că fondul filosofiei spinoziene poate fi găsit de noi, dacă am pune această filosofie în legătură cu filosofia kabbalistă judaică sau cu cea stoică din epoca Renașterii [4]), sau cu filosofiile lui Aristot, Bacon, Maimonide, Ibn-Esra, etc.

---

1) Op. cit., pag. 15.

2) Freudenthal, op. cit. cap.: Die hystorischen Bedingungen des Systems: die deutsche Mystik als Mittler pag. 81—82.

3) Spinoza et ses contemporaines, ed. F. Alcan.

4) Găsim o expunere a acestei filosofii, dar firește independent de filosofia lui Spinoza, în lucrarea d-lui P. P. Negulescu: Filosofia Renașterii, vol. II, (ed. tip. C. Göbl, 1914).

Höffding [1]) scrie în această privinţă aşa: „cercetătorii filosofiei lui Spinoza au pus accentul mai ales în timpurile din urmă, pe faptul că au găsit precursori istorici ai gândirii lui Spinoza. Erudiţiei care s'a desfăşurat aci, nu i se poate spune decât că a ajuns numai la simple posibilităţi. Primii biografi ai lui Spinoza (Lucas, Colerus) se referă la Descartes. Cercetătorii moderni au căutat legătura lui Spinoza cu teologia judaică a evului mediu (Joël), cu neoscolastica (Freudenthal), cu Giordano Bruno (Sigwart, Avenarius), cu mişcările liberale ale vieţei spirituale olandeze (Meinsma), cu teologii antici în special (Dunin-Borkowsky, în „Der junge Spinoza", pag. 351—485).

Iar Karl Joël [2]) arată că Spinoza purcede (cum menţiona şi Höffding mai sus) dela scolastica judaică, dela psihologia stoică „ale cărei urme au fost urmărite de Dilthey, dela iubirea cosmică a lui Bruno, la care s'a referit Sigwart, şi mai ales dela Renaştere (Hochrenaissance), desigur cea mai nouă, care s'a înglobat în impulsul către unitatea universală, când s'a îndreptat spre baroc. Dar încă din sec. 17 îi vorbeşte lui Spinoza (cel puţin după paralelele primului său tratat, cum a arătat Cassirer) un Campanela, în care abia cu drept cuvânt se orientează intuitiv filosofia naturei către unitatea, puterea şi necesitatea lui Dumnezeu. Mai departe îi vorbeşte lui Spinoza secolul său prin scolastica protestantă a unui Heereboord şi Burgersdijk (după cum arată Freudenthal), prin Bacon şi şi mai puternic prin Hobbes (cum au arătat Gebhardt, Tönnies şi alţii) şi cel mai puternic, fără îndoială prin Descartes, chiar dacă Spinoza nu a apărut, cum pare după Kuno Fischer, ca un continuator şi un întregitor al lui".

Dar, pentru a complecta cele de mai sus, „oricât ar putea să fie luată în seamă influenţa pe care filosofia lui Descartes a avut-o asupra creării sistemului spinozian, spune Freudenthal [3]), totuş ideile principale ale spinozismului despre imanenţa lui Dumnezeu în lume şi odihnirea lucrurilor în Dumnezeu, despre identitatea gândirii şi existenţei care leagă toate fenomenele, nu pot fi deduse dintr'o filosofie care vorbeşte în modul cel mai hotărît despre teism şi despre un creator personal al lumei, despre un creator liber al tuturor făpturilor şi care pe deasupra admite dualismul cel mai hotărît dintre gândire

1) Spinozas Ethica, pag. 3 (ed. Carl Winter, Heidelberg, 1924).

2) Op. cit. pag. 492—493.

3) Op. cit., pag. 80—83.

şi întindere şi care admite ideia libertăţii de voinţă şi de realizare a scopurilor divine pretutindeni în natură. In timp ce Spinoza se referă cu privire la învăţătura lui despre imanenţa lui Dumnezeu şi despre identitatea dintre gândire şi existenţă la antiqui Hebraei, nu numai la Descartes şi conceptul său de substanţă, el arată unde trebuie să fie căutat sâmburele, din care s'a născut printr'o stringentă desvoltare, spinozismul. Bazele spinozismului se găsesc în neoplatonism, în învăţătura despre unitatea în care se resorb toate lucrurile finite şi limitate, în unitatea substanţei, în învăţătura despre identitatea existenţială dintre gândire şi existenţă, despre isvorîrea necesară a oricărui lucru din Dumnezeu, despre unirea sufletului cu Dumnezeu considerat ca fericirea cea mai înaltă. Spinoza nu l-a cunoscut nici pe Philon din Alexandria, nici pe Plotin, nici pe Proclus. Deci nu din isvoare greceşti şi-a putut scoate Spinoza panteismul său. Paralelele nu dovedesc aşadar nimic, dacă nu există nici o legătură între Spinoza şi neoplatonicenii vechi. Dar neoplatonismul este una din mişcările cele mai fecunde ale filosofiei. Un val de misticism tainic a isbucnit din neoplatonism şi a curs în toate timpurile de mai târziu, până la formaţiunile filozofice mai noui şi care, devenind când mai îngust când mai larg, când acoperit aproape de un strat mai puternic de idei proaspete, totuş n'a fost niciodată cu desăvârşire învins şi a isbucnit din nou puternic în vremurile de mari prefaceri".

„Creştinismul devine o şcoală a misticismului neoplatonician, încă din sec. V şi VI prin scrierile lui Pseudo-Dionysios şi ale lui Maximus Confessor. Din scrierile acestea scot cu putere nouă subtilul Iohannes Scotus Erigena, care străluceşte ca o stea singuratecă în noaptea sec. IX, cât şi în vremurile turburi ale sec. XII şi XIV, mistica germană a lui Meister Eckart, Tauler, Sufo, vechile idei neoplatonicene. Şi aci divinitatea este desbrăcată de toate însuşirile ei, spre a deveni o existenţă infinită, apropiată de substanţa lui Spinoza, care are tot atât de mult nevoie de existenţa făpturilor, întocmai cum acestea nu pot renunţa la existenţa ei. Divinitatea fără lume e un nimic în întunecimea ascunsă".

„Dumnezeu este existenţa tuturor lucrurilor, de aceia sunt toate lucrurile în Dumnezeu; orice desăvârşire, orice existenţă a lucrurilor este Dumnezeu însuşi. Dacă lucrurile nu sunt oarecum însuşi Dumnezeu, atunci ele nu sunt nimic, sunt o simplă aparenţă. Prezenţa totală a divinităţii este dată în sufletul omului; ea este scânteia lui

Dumnezeu în om. De aceia Maister Eckardt stabileşte: ochiul cu care eu îl văd pe Dumnezue, este acelaş cu care Dumnezeu mă vede; dacă eu n'aş fi, n'ar fi nici Dumnezeu. Este misiunea omului de a deveni conştient de această unitate cu Dumnezeu. Acolo unde conştiinţa acestei unităţi a devenit vie prin o privire necondiţionată a lui Dumnezeu, acolo a încetat orice iubire a omului către el însuşi şi el este preocupat numai de iubirea lui către Dumnezeu; el nu cunoaşte şi nu-l doreşte decât pe Dumnezeu, care e tot una cu ceeace e bun. In această iubire către Dumnezeu, omul poartă fericirea lui în el însuşi, care nu e ameninţată de nici un păcat şi care în cea mai înaltă treaptă a ei, a desfiinţat complect orice deosebire între om şi Dumnezeu, omul devine Dumnezeu. Aceleași idei le găsim în aceiaş vreme în Olanda la Iohann Rujsbroeck, mai târziu în Germania la Valentin Weigel, Iacob Böhme şi Angelus Silesius".

„Spiritul acestei mistici s'a revelat, este drept învăluit și transformat și chiar purificat în parte, în şcoala lui Aristoteles şi al ştiinţelor naturei, cât și în sistemele filosofice ale Renașterii, — aşa în operile acelui om extraordinar care prin învățătura rotațiunei axei a fost precursorul lui Copernicus, Nicolaus de Cues, și mai departe, la Bernardino Telesio, Tomaso Campanella și în sfârșit, la cel mai de seamă dintre toți, la Giordano Bruno".

Şi mai departe [1]) Freudenthal, adaugă: „Ar fi fals să se deducă coloratura naturalistă a panteismului spinozian, numai din folosirea lui Descartes sau dintr'o singură lucrare filosofică sau ştiinţifică. Spinoza n'a avut nevoie pentru aceasta să-l studieze nici pe Campanella, nici pe Bruno, nici pe Bacon, Galileu, nici pe Descartes, deoarece timpul său este stăpânit de acest interes pentru natură și care se valorifică cu atât mai mult, cu cât fusese înăbușit în evul mediu. In timpul Renaşterii omenirea luase iarăş în stăpânire pământul și natura în care a trăit ca un străin atâta vreme. Copernicus a rupt zăgazurile pe care rău înţelesul Aristoteles le-a pus în jurul lumei; pământul nu mai e punctul central al universului, ci dimpotrivă un atom pieritor în cosmosul infinit; sfera cerului, limitată, devine spaţiul nelimitat, infinit al lumei. Ideia infinitului cuprinsese toate spiritele. Gândirea unei naturi infinite, atotcuprinzătoare, atotputernice, divine, — se împreună puternic cu gândirea unei divinități

1) Pag. 92—93.

infinite, atotcuprinzătoare. Cât de adânc intrase ideia naturei divine în toate spiritele, ne-o arată religiosul Kepler care a fost nu numai cel mai mare astronom al timpului său, dar și un mare gânditor filosofic și care a scris prietenului său Fabricius: „Pentru tine Dumnezeu vine în natură, pentru mine se ridică natura la Dumnezeu". In felul acesta dispărea din ce în ce mai mult, ideia unui Dumnezeu supranatural şi a unei naturi nedivine. Dumnezeu era imanent naturei, natura era plină de spiritul divin, de atributele divine și după ce predicatele esențiale ale amândorora au fost identificate, a fost necesar ca Spinoza să întrebuinţeze formula care desemnează şi identitatea dintre substanță, Dumnezeu şi natură: Deus sive natura" [1]).

Este neîndoios că şi aceste lămuriri asupra antecedentelor istorice ale sistemului spinozian, sunt necesare. Dar ele sunt de ordin secundar și introductive cel mult pentru cunoașterea ideei în sine, pe care o cuprinde „Etica" lui Spinoza. Ele pot fi folosite de noi numai când facem studiul amănunțit asupra unor idei subsumante celeia de bază şi prin care aceasta din urmă se și exprimă de obicei. Ele au o valoare problematică, şi cel mult aproximativă aşadar. Ele nu sunt lipsite nici de frumuseţe, fireşte, chiar când se contrazic unele cu altele.

Dar, pentru cunoaşterea în sine însă, a intuiţiei unui sistem filosofic, este necesar, cum spuneam, să epurăm sistemul de toate împrumuturile lui. Căci oricare ar fi momentul şi ştiinţa timpului în care o filosofie apare, ideia care i-a servit de bază va fi aceiaşi. Bergson afirmă aceasta cu hotărîre vorbind chiar de Spinoza : „Dacă Spinoza ar fi trăit înainte de Descartes, el ar fi scris fără îndoială altceva decât ceeace a scris, — dar Spinoza, trăind și scriind, suntem siguri că am fi avut spinozismul în orice caz" [2]). Orice sistem aduce ceva nou și această noutate — afirmă Bergson, este o negaţie a întregului eșafodaj de sisteme şi idei împrumutate şi cu cari filosoful îşi îmbracă concepţia sa.

Se pune întrebarea: în filosofia lui Spinoza care este această intuiţie, care este negaţia fundamentală faţă de spiritul timpului?

---

1) Am citat și acest pasagiu din Freudenthal, numai în legătură cu problema influențelor istorice în gândirea lui Spinoza.

2) Op. citat, pag. 34.

Să fie aceia pe care o vede Bergson?

„Nu cunosc nimic mai instructiv, decât contrastul dintre forma şi fondul unei cărţi ca „Etica": deoparte aceste lucruri enorme cari se numesc substanţă, atribut şi mod, şi formidabilul eşafodaj de teoreme cu ţesătura definiţiilor, corolariilor şi scoliilor, şi acea complicaţie de maşinărie şi acea putere de strivire cari fac ca debutantul în prezenţa „Eticei" să fie lovit de admiraţie şi teroare, ca în faţă unui cuirasat de tip dreadnought; de cealaltă parte, ceva subtil, foarte uşor şi aproape aerian, care fuge când te apropii, dar pe care nu-l poţi privi chiar de departe, fără a deveni incapabili de a nu te ataşa de orice din rest, chiar la aceea ce trece că e de valoare capitală, chiar la distanţa dintre substanţă şi atribut, chiar la dualitatea dintre gândire şi întindere. In dosul massei greoaie a conceptelor înrudite cartezianismului şi aristotelismului, este intuiţia aceia care a fost a lui Spinoza, intuiţie pe care nici o formulă, oricât de simplă ar fi ea, nu poate fi atât de simplă pentru a o exprima. Să spunem — mulţumindu-ne cu o aproximaţie, că ea este sentimentul unei coincidări între actul prin care spiritul cunoaşte perfect adevărul şi operaţia prin care Dumnezeu îl crează; — ideia că „conversiunea" alexandrinilor, când ea devine complectă, nu e decât tot una cu „procesiunea" lor, şi pe care, atunci când omul eşit din divinitate ajunge să reintre în ea, el nu o vede decât ca o mişcare unică, deşi a văzut cele două mişcări inverse de plecare şi întoarcere ale ei; — experienţa morală luându-şi aci sarcina de a rezolva o cantradicţie logică şi să facă printr'o bruscă suprimare a timpului, ca întoarcerea să fie o plecare" [1]).

Această viziune genială trebue totuş rectificată. Fiindcă e şi periculoasă. Ea ar apropia spinozismul de filosofia lui Plotin, care presupune într'adevăr o conversiune a noastră în însăşi fiinţa divină dela care am pornit, răscumpărându-ne prin asceză şi extaz, păcatul nostru originar. Ceeace e contrar spiritului întregei filosofii spinoziene, în cadrul căreia, dar nu în esenţa ei, se poate vorbi cum am văzut, de un păcat originar, — dar în nici un caz de o purificare a sufletului nostru în sens mistic religios, ca în filosofia lui Plotin. Misticismul lui Spinoza e unul cognitiv.

1) Op. citat, pag. 31—34.

Am dealtminteri convingerea că numai această ideie bergsoniană asupra conversiunei, a putut da naștere unui sistem ca acela pe care l-a clădit E. Lesbax [1]), și prin care se face o sforțare zădarnică de a se apropia până și prin tabele grafice, panteismul lui Spinoza, de filosofia lui Plotin. Aceasta, prin arătarea că la Plotin procesiunea și conversiunea este unică, cu direcția către eternitatea inteligenței, pe când la Spinoza este dublă, cu direcția spre spiritualitate și individul universal.

In filosofia lui Spinoza nu este vorba de nici o conversiune, iar dacă în „Etică" se arată drumul de ajungere a noastră la cunoașterea intuitivă a lui Dumnezeu, aceasta se face mai mult ca o lămurire pentru rațiunea noastră, că ea nu a eșit din divinitate niciodată, dar că e întotdeauna în ea, dela început.

Așa că pentru rațiune nu poate fi o viziune, în clipa acestei cunoașteri, a unei mișcări inverse de plecare și întoarcere, deoarece totul stă pe loc. Numai privite empiric, lucrurile pot avea mișcări în orice direcție voim. Privite însă sub specie aeternitatis, ele formează un cosmos sau sunt o substanță în echilibru static. De aceia, sub acest aspect al eternității, nu există nici timp, nici durată. Pentru lumea privită empiric (aceia ce cade izolat sub simțurile și perceperea noastră), există și timp și durată, și numai pentru această lume se poate vorbi în termeni bergsonieni, că lucrurile pot fi privite sub specie durationis.

Urmează, că experiența morală nu are de rezolvat nici o contradicție logică cum crede Bergson, și „să facă printr'o bruscă suprimare a timpului, ca întoarcerea să fie o plecare". Pentru o morală posibilă sub specie aeternitatis, o astfel de contradicție nu există, findcă iubirea noastră către Dumnezeu nu este o dobândire a noastră, ci ne este dată dela început, ca ființe ce participăm la însăși existența eternă a lui Dumnezeu. Imediat ce am dobândit o idee adecuată despre Dumneezu, etica nu este decât o descoperire a ceva ce exista dela început, odată cu însăși existența noastră. Eram astfel dela început în punctul la care în mod aparent, am putea crede că am ajuns.

Pentru noi, filosofia lui Spinoza este astfel ca un vast massiv static în cadrul căruia jocul determinant al fenomenelor este posibil și poate da naștere unei etici empirice. Sfârșitul lor este însă totuna

1) La hierarchie dans l'univers de Spinoza (Alcan, 1919).

cu începutul lor, pe care trebuie numai să-l cunoaştem. Aceasta o putem face, ajungând să privim lucrurile sub specie aeternitatis. O etică sub acest aspect, devine astfel posibilă. Căci noi nu l-am fi căutat pe Dumnezeu, spre a fi fericiți, dacă dela început nu l-am fi găsit.

Gând creştin care ne aminteşte de Pascal. Şi de Sf. Augustin, care afirma acelaşi lucru: „căutaiu, fiindcă am găsit". Aşadar Dumnezeu este o realitate preexistentă pe care trebuie numai să o găsim cu adevărat. Adică dintr'un fel de reminiscenţă a existenţei lui în mintea noastră, urmează numai să ne facem prin o cunoaştere adecuată a lucrurilor, ideia aevea a existenței lui. Să fie aceasta și un gând platonician? Dar nu voiesc să merg prea departe în punerea acestor probleme și de aceia afirm mai curând gândul creştin al lui Pascal, — și pe care Goethe l-a imortalizat în versurile acestea:

Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Aceasta corespunde de altminteri cu prop. XXXIII, scolia, din partea V a „Eticei": Quamvis hic ergo Deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset. Cu toate că, — spune Spinoza, iubirea noastră către Dumnezeu n'a avut o origine, ea are toate perfecțiunile iubirei, ca şi cum ar fi avut un început. Nu e nici o diferență, adaugă Spinoza, afară de faptul că sufletul a avut aceleaş perfecţiuni din totdeauna, dar la cari presupunem numai că a ajuns.

Ceiace e firește de o covârșitoare însemnătate pentru deslegarea problemei misticei și intuiției în filosofia lui Spinoza, cum am încercat să o fac în acest capitol.

CAP. XIII

METODA ŞI ESTETICA

Spinoza n'a scris o estetică. Aceasta ar fi fost de altfel prea mult pentru vremea când a apărut metafizica lui. Spiritul timpului nu avea încă nevoie de o sistematizare în domeniul frumosului. Contemporanii lui Spinoza se aflau la începutul unei ere nouă, ce îşi clădea fundamentele experimentale, pe regulele metodei cartisiene, îndreptându-şi toată atenţia spre descoperirile şi experienţele ştiinţifice, dela cari aştepta incalculabile rezultate practice.

Pentru a ne face o idee clară despre această tendinţă, ar fi deajuns să citim numai „scrisorile" lui Spinoza. Cum reese din ele, Spinoza însuşi participa cu propriile lui experienţe şi prin lămuririle lui asupra diverselor descoperiri ştiinţifice ale contemporanilor, la întreaga mişcare ştientistă de pe acea vreme. Se pregăteau atunci, toate virtualităţile uriaşului progres al tehnicei de azi.

Pe de altă parte, contemporanii lui Spinoza cereau filosofiei să le fie un îndreptar în nevoile vieţei, prin arătarea tuturor mijloacelor posibile de a ajunge la înţelepciune şi fericire. Spiritul vremei era înclinat, în afară de cercetarea problemelor strict ştiinţifice şi a celor tehnice în legătură cu ele, spre deslegarea problemei morale aşadar. Ii era însă indiferent dacă ea era deslegată pe temeiul unui sistem metafizic, sau că ea însemna pur şi simplu o fixare de norme de conduită, după care omul avea să se conducă, dacă voeşte într'adevăr să ajungă la fericire.

Este drept că şi creştinismul i-ar fi putut da aceste norme. Autoritatea bisericei era încă destul de puternică, pentru a sili pe credincioşi, să le urmeze. Pare însă că tocmai această putere a bisericei, ajunsese la saturaţie. Lumea căuta fericirea în afară de zidurile bi-

sericei. Oamenii voiau o altă autoritate. Spinoza a găsit-o în rațiunea noastră. Potestas clavium, — a preoților catolici — trebuia să fie înlocuită prin autoritatea rațiunei noastre, liberă și autonomă. Adevărul formulat de religie trebuia să fie înlocuit de acela găsit cu ajutorul rațiunei, chiar dacă în fond el ar fi putut să fie acelaș. Potestas clavium trebuia de aceia să treacă din mâinile bisericei catolice, în acelea ale propăvăduitorilor binefacerilor cugetărei neîmpiedecate, libere. Problema morală laică, urma să ocupe așadar primul plan al preocupărilor.

Așa se explică dece Spinoza, îmbibat de aceste cerințe ale vremei, căutase să deslege ceiace era problema tuturor. Așa se explică dece Spinoza a scris „Etica", împreună cu toate anexele ei: tratatul despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia; tratatul teologico-politic şi cel politic.

Loc pentru estetică nu mai era. Şi așa era poate prea mut că Spinoza a clădit etica pe fundamente metafizice. De altfel, Spinoza nici nu s'a gândit că în afară de problema eticei și sistematizarea ei, o altă sistematizare ar mai fi posibilă. Nu era în spiritul vremei ca şi estetica să ocupe, așa cum ocupă azi de pildă, acelaș plan de primă preocupare a minței noastre. Nici filosofii nu puteau prin urmare s'o studieze prea mult.

Aceasta nu înseamnă totuş că ei au neglijat cu desăvârșire chestiunile estetice, chiar şi așa cum ele erau posibile la începutul sec. al XVII-lea, când apare filosofia lui Spinoza. Dimpotrivă, Spinoza lămurea problema estetică, la orice ocazie posibilă.

Este sigur că latura psihologică a chestiunei l-a interesat în primul rând. Astfel, nu ne putem închipui dece în scrierile lui, el a căutat să lămurească conceptul estetic, scriind între altele următoarele asupra frumosului: „Frumusețea nu e atât o calitate a obiectului perceput, cât mai ales impresia aceluia care îl percepe". „Dacă ochii noştri ar fi mai pătrunzători sau mai îngăduitori, sau dacă am avea vre-o altă predispoziție, atunci ni s'ar părea urît ceeace până acum ni s'a părut frumos, iar frumos ceeace era urât. Cea mai frumoasă mână văzută prin microscop, este hidoasă. Un lucru oarecare este frumos văzut de departe și urît, de aproape, — așa că lucrurile privite în sine sau referindu-ne la Dumnezeu, nu sunt nici frumoase nici urîte. Cine spune așadar că Dumneezu a creat lumea pentru a fi

frumoasă, acela trebuie să afirme sau una sau alta: sau că Dumnezeu a creat lumea după dorința și ochiul omului, sau că a creat dorința și ochiul omului după lume" [1]).

Unii filosofi ar vedea aci o anticipare asupra esteticei moderne, fiindcă mulți esteticieni de azi ajung la aceiaş definiție a frumosului. Şi într'adevăr, pare cel puțin curios, cum Spinoza, fără a-și fi putut sprijini ideia sa pe vre-o desvoltare a unei științe psihologice, cum o fac esteticienii moderni ca Lipps, Volkelt, Meuman și alții, — afirmă cu toate acestea profundul adevăr. Căci este neîndoios că frumosul nu e o calitate a lucrului pe care îl percepem, ci o impresie a noastră subiectivă despre acest lucru. De aci prin urmare și până la teoria însimțirii (Einfühlung) a esteticienilor moderni, — nu e prea mare distanță. Deși aceşti teoreticieni s'au slujit și de filosofia kantiană privitoare la activitatea sufletului nostru în cunoașterea lumei externe, pentru a afirma şi preciza teoria lor.

Dar din această definiție a frumosului, — aşa cum atât de plastic a formulat-o Spinoza, și cum o lămuresc și esteticienii de azi, mai rezultă și un alt adevăr și anume, acela că esteticul este o realitate psihică. Iar întrebarea ce se pune pentru noi este cum de a putut avea Spinoza această viziune a lucrurilor, fără să-și fi sprijinit pe nimic științific afirmația sa.

Pe Spinoza l-a interesat și latura etică a problemei estetice (estetica pură înlătură astfel de preocupări). In apendicele din cartea I-a a „Eticei", care se referă la înlăturarea oricărei credințe că am putea schimba ordinea lucrurilor în vederea satisfacerei intereselor noastre, Spinoza studiază cum am văzut, prejudecățile în cari trăiesc oamenii cu privire la cauzele finale și arată că aceste prejudecăți au contribuit ca ei să-și facă cele mai greșite idei asupra binelui și răului, virtuții și păcatului, frumosului și urîtului.

Așa, oamenii cred că obiectele sunt frumoase, dacă sunt agreabile şi utile, şi sunt urîte dacă produc o senzație contrarie, ceeace evident este o greșală, fiindcă confundă în acest caz ideile ce le au despre lucruri, cu însăși atributele acestora (ideile sunt moduri ale imaginației noastre, adică diferite feluri în cari imaginația este afectată de obiectele externe). Pentru desfăşurarea fenomenelor în natură aşa-

1) Spinoza: Etica, partea I, apendice; şi scris. 54, ed. Reclam.

dar, nu există frumos sau urît, cum nu există nici bine sau rău. Numai noi punem înlăuntrul naturei aceste concepte, cari sunt însă idei ale imaginaţiei noastre. In afară de fiinţa noastră, fenomenele se desfăşoară însă pe un plan cu totul indiferent.

Este neîndoios că Spinoza n'a fost străin de perspectivele culturale sub care poate fi studiat esteticul. Intr'adevăr, Spinoza a privit frumosul şi ca o formă de cultură căreia trebuie să-i dăm o excepţională atenţie. El afirmă că pentru orice organism de Stat, libertatea de gândire este absolut necesară pentru cultivarea artelor şi ştiinţelor (Tratatul teologico-politic, cap. XX).

Este astfel o greşală să se creadă că Spinoza n'a dat atenţie şi problemei estetice considerate ca formă de cultură, cum afirmă (desigur din alte puncte de vedere decât cele strict estetice), filosoful danez Höffding [1]). Numai că Spinoza n'a făcut din aceasta un întreg sistem de gândire. Cum am arătat, nici nu era necesar să facă aceasta pentru spiritul timpului său.

Mai amintesc în fine, că gândirea lui Spinoza nu a putut fi lipsită de preocupări estetice, dacă ne gândim la împrejurarea că filosoful din Amsterdam îşi câştiga existenţa nu numai din şlefuitul sticlelor de ochelari, dar şi din pictură şi din diverse lucrări mai mărunte, de desemn [2]).

Consider însă exagerată tendinţa unor comentatori, de a explica întreaga filosofie spinoziană ca influenţată de scrierile lui Gongoras, creatorul manierismului baroc, şi de pictura lui Rembrandt, pe care Wölfflin, Hausenstein şi Carl Neuman, o consideră că aparţine artei barocului [3]).

Inlătur această părere, fiindcă am convingerea că oricare ar fi fost condiţiunile culturale, artistice şi sociale în care filosofia lui Spinoza a apărut, Spinoza nu ar fi putut avea altă concepţie şi credinţă, decât acelea pe care atât de desăvârşit le-a exprimat în „Etica" sa. Numai conţinutul de detalii sau armatura de amănunt a ideilor din

1) Vezi Kant-Studien, vol. XXXII, 1927.

2) H. M. Berendt u. I. Friedländer: Spinozas Erkenntnisslehre und ihre Beziehung zur modernen Naturwissenschaft, pag. 185 (Berlin 1891).

3) C. Gebhardt: Rembrandt u. Spinoza (Kant-Studien, vol. XXXII). Idem: Vier Reden, op. cit. Vezi şi Karl Joël, op. cit.

sistem, împrumutate ca în orice sistem de filosofie, ar fi fost în alte împrejurări culturale, altele. Esența filosofiei spinoziene ar fi fost aceeaș (cum de altminteri am și demonstrat). Spinoza nu poate fi prin urmare pus alături de baroc, nici măcar formal. Aceasta nu înlătură firește ideia că Spinoza a putut fi influențat, dar numai în preocupările lui estetice, în arta desemnului lui, — de pictura olandeză, în floare tocmai pe vremea sa.

Datorită acestor preocupări estetice, — Spinoza a încercat, incidental firește, să lămurească și creația artistică. Frumosul, arta, — create de om, spune Spinoza, nu pot egala desăvârșirile lucrurilor create în natură. El discută problema în propoziția a II-a din cartea III-a a „Eticei", — acolo unde vorbește despre raportul dintre corp și suflet și afirmă adevărul că corpul fără suflet, n'ar putea crea un templu. Dar oricât de frumoasă și perfectă ar fi arta, ea nici nu s'ar putea apropia de construcția corpului, „care e deasupra lucrurilor omului". Pentru Spinoza așadar frumosul în natură trecea înaintea frumosului în artă. Ceeace este explicabil, dacă ne gândim la concepția lui cosmică a existenței.

Afirmarea aceasta asupra artei, este însă contrară concepției esteticienilor moderni. Ceeace se explică deasemeni, dacă ne gândim că aceștia sunt influențați în gândirea lor, de sistemul personalist-criticist al lui Kant [1]).

Problema esteticului în filosofia lui Spinoza, mai trebuie acum întregită cu însăși concepția arhitectonică dela baza construcției sistemului și mai ales și prin considerarea stilului simplu, lapidar, extrem de clar, în care sunt exprimate gândurile asupra adevărului și vieții, și asupra lui Dumnezeu.

Stilul lui Spinoza „este după formă și expresie stilul positiv absolut și că nu-i lipsește, cu toată ridigitatea și severitatea lui, mărimea viziunei, evlavia adâncă și pătimașă și muzicalitatea, o dovedește însuși faptul că reușesc să-l urmeze numai aceia cărora spiritul li se manifestă sub forma artei" [2]).

* * *

---

1) Vezi I. Brucăr: „Incercări și studii", pag. 134—145 (ed. 1919).

2) Constantin Brunner: Spinoza gegen Kant, und die Sache der geistigen Wahrheit, pag. XXXII, ed. K. Schnabel, 1909.

Problema trebuie însă complectată și cu faptul atât de surprinzător pentru unii, că Goethe a fost influențat în activitatea sa artistică, de filosofia lui Spinoza [1]. Cum s'a putut întâmpla aceasta, dacă filosofia spinoziană ar fi lipsită de orice conținut de idei estetice, sau n'ar fi isvorâtă și dintr'o concepție unitară estetică a universului?

Este neîndoios că afirmarea lui Spinoza despre participarea noastră la unitatea substanței din care am pornit, spre a ne reda apoi tot ei, prin iubirea noastră către Dumnezeu, trebuie să fi fost punctul de plecare al acestei influențe. Goethe o afirmă în scrisorile lui către Jacobi, iar în „Dichtung und Wahrheit", o mărturisește în chip cu totul emoționant. Demonstrarea unității dintre Dumnezeu și natură a covârșit atât de mult gândirea lui Goethe, încât el a considerat întotdeauna talentul său poetic ca un fenomen natural, întocmai cum considera natura ca obiect al talentului lui: „Am ajuns să privesc talentul meu poetic ca Natură, cu atât mai mult că am fost împins de a privi natura exterioară ca obiect al lui". Și mai departe: „liniștea lui Spinoza care netezește totul, contrastă cu năzuința mea agitată, metoda lui matematică era antipodul spiritului meu poetic și modului meu de a crea și tocmai acel mod regulat de a trata chestiunile pe care unii nu l-au crezut potrivit pentru subiecte de ordin moral, — m'au făcut devotatul lui elev, și admiratorul lui necondiționat. Spirit și inimă, intelect și sensibilitate s'au îmbinat cu afinitatea electivă necesară și prin ea, s'a realizat unirea temperamentelor noastre diferite" [2].

Mai mult. Sub influența filosofiei generale a lui Spinoza, copleșit de ideia unității noastre cu Dumnezeu și neuitând adevărul că tot ce poate fi ușor reprezentat de noi este plăcut [3], sau celalt adevăr că frumosul este mai mult o reprezentare a noastră decât o calitate a obiectului pe care îl percepem, Goethe a și încercat să defi-

1) Amănunte de ordin informativ găsim în această privință în studiul lui A. Talheimer: Spinozas Einwirkung auf die klassische deutsche Literatur (op. cit.).

2) Goethe: Dichtung u. Wahrheit, partea III, cartea 15, pag. 140 și urm. și partea IV-a, cartea 16, pag. 211 și urm. ed. Reclam.

3) Carl Gebhadt: Vier Reden, pag. 80, ed. Karl Winter 1927.

nească o serie de stări sufletești trăite de noi în perceperea lucrurilor din natură și să pună prin aceasta primele jaloane pentru o viitoare lămurire științifică oarecum, a emoțiilor estetice.

Studiul lui Goethe asupra lui Spinoza, găsit de Julius Wahle în Goethe-Archiv, și publicat de B. Suphan în Goethe-Jahrbuch din 1891 este o dovadă [1]).

„Când limităm orice existență și desăvârșire în așa fel în sufletul nostru, încât să corespundă naturei noastre și felului nostru de a percepe și gândi, atunci spunem că înțelegem un lucru sau îl gustăm.

„Când însă sufletul nostru percepe un raport în fașă, a cărui armonie nu ar putea să o conceapă sau să o sezisezе dintr'odată dacă acel raport ar fi cu totul desvoltat, atunci numim această impresie sublimă, și ea este cea mai minunată din câte poate avea parte sufletul omenesc.

„Dacă percepem un raport pentru sesizarea căruia în toată desvoltarea lui, e îndeajuns tocmai sufletul nostru, atunci numim această impresie mare.

„Fiecare lucru poartă raportul lui în sine și acea impresie deci pe care ar produce-o asupra noastră, fie singur, fie în legătură cu altele, o vom numi adevărată, dacă ea este rezultatul plenitudinei existenței acelui lucru.

„Iar când existența unui lucru este limitată în așa fel că poate fi ușor percepută de noi și stă într'un fel de raport cu natura noastră, că îl concepem cu plăcere, atunci numim acest lucru frumos" [2]).

Intrebarea cu mult mai profundă ce se pune acum, este numai dacă independent de toate aceste amănunte de ordin estetic, întregul sistem filosofic spinozian nu este el însuși expresia unei frumuseți interioare de care Spinoza a fost animat înainte de a scrie „Etica" și care trebuia în cele din urmă să se reserve în imnul final de iubire către eternul Dumnezeu (Cartea V-a a „Eticei"). Din cunoașterea filosofiei lui Spinoza, s'ar părea dimpotrivă că ea nu este expresia estetică a acestui simțământ. „Etica" demonstrată more geometrico pare după unii cercetători o filosofie rece, rigidă,

1) Max Heinacher: Goethes Philosophie aus seinen Werken, pag. 57 și urm. (ed. F. Meiner 1922).

2) Totuș asupra influențelor lui Kant asupra esteticei goethiene, vezi studiul lui Karl Vorländer, Kant-Studien, vol. XXXIII, pag 233 și urm.

polară, iar pentru a ajunge la înălţimea albastră la care ea se ridică, trebuie mai întâi să străbatem regiunea îngheţată a ideilor pe care le cuprinde. Etica demonstată geometric este pentru aceştia nu numai lipsită de misticism, dar şi de orice realizare estetică, — fie şi estetic-intelectuală, a unei viziuni originale asupra universului şi a existenţei noastre [1]). Totuş aceasta nu este decât o impresie înşelătoare.

Nu din vre-o necesitate a sistemului pe care Spinoza l-a făurit, a fost întrebuinţată metoda geometrică, pentru a se demonstra existenţa lui Dumnezeu. Spinoza întrebuinţează metoda aceasta, sau din dorinţa de a face concesiuni spiritului matematic din vremea sa, sau din un capriciu de argumentare logică; dintr'o simplă fantezie. Aceiaş fantezie a folosit-o Spinoza, sau aceiaş concesiune a făcut-o şi când a demonstrat tot geometric şi filosofia carteziană în „Renati des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata". Nici o necesitate ştiinţifică sau logică, nu l-a putut sili la aceasta.

De altfel în micul său tratat „Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia", scris înaintea „Eticei", — Spinoza urmează exact aceiaş ordine de idei, desfăşurată în „Etica", pentru a dovedi că Dumnezeu şi existenţa sunt una. Acest adevăr putea să fie aşadar exprimat şi în altă formă decât aceia a teoremelor geometrice. Iar dacă înlăturăm din „Etica" textul formulelor şi citim numai contextul propoziţiilor, scoliilor, apendicelor şi corolariilor, vedem că „Etica" nu era necesar să fie demonstrată „more geometrico", fiind că adevărul pe care Spinoza ar vrea să-l afirme, se reliefează şi aşa, în mintea noastră.

Relev în această privinţă faptul convingător, că spinozistul Carl Gebhardt a tradus „Etica" intitulând-o: „Von den festen und ewigen Dingen" [2]), fără a mai încurca desfăşurarea seriilor de idei prin punerea propoziţiilor şi trimiterea la altele, sau la definiţii, corolarii, etc. Ceace de altfel a încercat până la un punct şi A. Liebert, încă în 1912 [3]).

1) Metoda geometrică-raţionalistă a lui Spinoza ar putea pune în acelaş timp în discuţie problema contradicţiei dintre raţionalism şi misticism. Ceeace este fără îndoială numai o aparenţă. Misticismul şi raţionalismul, pot merge împreună. Filosofia idealistă a lui Platon, e cea mai elocventă dovadă.

2) Ed. Karl Winter, Heidelberg, 1925.

3) Spinozas Brevier, ed. Reichl, Berlin.

Cu toate acestea, Hans Driesch, în cartea de sinteză: „Der Mensch und die Welt“ [1]), susține că „Etica“, tocmai fiindcă se ocupă de ceiace ar trebui să fie sau să nu fie, adică nu se ocupă de ordinea elementară a lucrurilor, se înrudește în construcția corelatelor ei, cu geometria (pag. 28). Iar Karl Joël [2]) găsește că metoda geometrică a Eticei, este expresia celei mai adânci unități dintre formă și conținut, isvorîtă necesar din însăși teoria unității (Einheitslehre) a lui Spinoza [3]).

Dar indiferent, cu aceste propoziții sau corolarii, sau fără ele, din întreaga filosofie a lui Spinoza pulsează de fapt o căldură, iradiază un misticism și o dragoste infinită către Dumnezeul infinit. „Amor Dei intellectualis“, revine în „Etica“ în diverse nuanțe, în tot decursul desfășurărei ei, așa cum revine un motiv într'o simfonie grandioasă. Şi este neîndoios că acest Amor, nu este de natură polară sau de natura explicărilor acelora, cari reduc toate fenomenele la fraza: două plus două fac patru. In toată filosofia lui Spinoza, peste ceeace afirmă el rigid, există o căldură ce țâșnește dintr'o tendință internă de a demonstra ceva peste ceeace este demonstrare matematică. E poate tendința de a dovedi că două plus două fac cinci, — că peste cele trei dimensiuni obișnuite ale spațiului euclidian, mai există și a patra dimensiune poate, care este de altă natură decât a celorlalte trei. In căutarea aceasta de a găsi a patra dimensiune, peste cele trei cunoscute, stă dealtminteri întreaga frumusețe a filosofiei lui Spinoza și în ea găsim toată căldura ce emană din grandiosul ei edificiu. Este atât de adevărat acest lucru și anume că metoda geometrică e numai un artificiu de artist, sau o concesie făcută timpului său și că sistemul spinozian este într'adevăr expresia unei frumuseți interioare unică în felul ei, pe care a trăit-o poate numai Spinoza, — încât fraza cu care el își termină opera întregei lui vieți, „Etica“, nu este referitoare la găsirea adevărului științific sau moral, ci se referă la frumusețea străduințelor noastre în a putea cunoaște universul întreg. „Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in

1) Ed. Reinicke, Leipzig, 1928.
2) Op. cit. pag. 499.
3) Dumnezeu-substanță, corp-gândire.

promptu esset et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt"[1]).

Iată dece sistemul spinozian, cu toată metoda geometrică a lui, nu este lipsit de esteticul necesar de altminteri oricărei mari gândiri.

* * *

Cât de departe însă am ajuns și suntem de afirmarea unora că metoda geometrică a „Eticei" a ucis orice urmă de căldură, de misticism și estetic, în întregul sistem de gândire spinozian.

Punând însă problema în toate fațetele ei posibile, așa cum am făcut-o, — n'am voit fără îndoială să afirm prin aceasta că concepția lui Spinoza este la baza ei numai estetică și subiectivă, deci romantică. Din contră, ea este și etică și estetică. Numai că urmând tendințele culturale ale vremei lui și voind el însuși să deslege problema fericirei omenești, Spinoza nu s'a gândit să scrie o estetică, ci numai o etică. Dar o etică cu mari proporții, care să ne dea posibilitatea de a vedea lucrurile, nu numai sub aspectul empiric, ci și sub acela al eternității lor. O etică în acelaș timp, care să facă din corelatul om-Dumnezeu, punctul central al preocupărilor ei și prin aceasta să fie o nouă religie, vestitoare a singurei posibilități pentru oameni de a ajunge la fericire: iubindu-l pe Dumnezeu și cunoscându-l prin această iubire. In clipa acestei cunoașteri, orice problematică privitoare la acest corelat dispare, iar omul trăește, neturburat, suprema beatitudine.

1) Dacă drumul care, cum am arătat, duce la aceste cunoașteri, pare dificil, el poate fi totuși găsit. Și, desigur, tot ce se găsește rar, este dificil. Căci cum se face că aproape toți oamenii își neglijează mântuirea lor, dacă ar fi ușor și ar putea fi găsit fără cazna? Dar toate lucrurile sublime sunt, pe cât de grele, pe atât de rare (Part. V, prop. XLII).

Incheiere

Este dela sine înţeles că filosofia lui Spinoza, neputând fi cunoscută decât dacă pătrundem înlăuntrul ei prin acea cunoştinţă de genul al treilea, despre care ni se vorbeşte în cărţile II şi V din „Etica", obiecţiile ce s'ar putea aduce acestei filosofii, nu s'ar putea referi decât la însăşi intuiţia sau conţinutul ei ultim de idei. Orice obiecţie în afară de acest conţinut, nu poate fi luată în seamă, fiindcă ea nu s'ar referi la ceeace filosofia lui Spinoza este în sine, sau la ceiace formează esenţa ei, ci s'ar referi la ceeace ea nu este, sau la ceiace ea ar trebui să fie.

Unele obiecţii personale asupra conţinutului „Eticei" au fost puse indirect în discuţie, cu prilejul desfăşurării diverselor chestiuni ce am tratat. Altele, aduse de diverşii comentatori ai filosofiei lui Spinoza, au fost adesea înlăturate, cu acelaş prilej. Un ochiu obişnuit cu cele filosofice, le-a observat fără îndoială, dela început. Aşa că o repetare a lor, fie chiar sistematică, nu mai e în nici un caz necesară pentru noi. Iar acela care a urmat până la capăt drumul ce l-am făcut pentru a pătrunde în această filosofie, va încheia cu însăşi cuvintele, pe cari Spinoza le-a scris elevului său Burgh: „Nu-mi închipui că am găsit cea mai bună filosofie, ştiu numai că o înţeleg pe cea adevărată". Şi dacă am voi, noi am putea adăuga, — şi pe cea mai frumoasă.

Am ajunge însă să afirmăm această propoziţie, numai dacă izbutim să contemplăm însuşi punctul de vedere spinozian despre Dumnezeu şi lume, despre om şi fericirea acestuia.

BIBLIOGRAFIE

1. *Alexander B.,* Spinoza (München, E. Reinhardt, 1923).
2. *Altkirch Ernst,* Maledictus u. Benedictus (ed. Felix Meiner. Leipzig, 1924).
3. *Apphun Ch.,* Spinoza (ed. A. Delpeuch, Paris, 1928).
4. *Auerbach Berthold,* Spinoza. (Cotta'sche Handbibliotek).
5. *Baensch Otto,* Ewigkeit und Dauer bei Spinoza (Kant-Studien vol. XXXII, 1927).
6. *Baumgardt D.,* Spinoza und der deutsche Spinozismus (Kant-Studien, Bd. XXXII, 1927).
7. *Behrendt H. Martin u. Friedländer I.,* Spinozas Erkenntnislehre und ihre Beziehung zur modernen Naturwissenschaft u. Philosophie (Berlin, 1891).
8. *Bergson H.,* Introduction à la méthaphysique (Revue de Méthaphysique et de Morale, No. 1 din 1903).
9. *Bergson H.,* L'intuition philosophique (Ed. Pelletain, 1927).
10. *Bolin W.,* Spinoza. Zeit. Leben, Werk (ed. II. U. Ziemsen. Halle, 1927).
11. *Borkowsky-Dumin,* Der junge Spinoza (Münnster 1. W, 1910).
12. *Brehier E.,* Le concepte de la religion d'après Hermann Cohen (Revue de Méthaphysique et de Morale, No. 3 din 1925).
13. *Brehier E.,* Histoire de la philosophie (ed. Felix Alcan, 1929).
14. *Brunner Constantin,* Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit (ed. Schnabel, 1909).
15. *Brunner Constantin:* Die Lehre vom Geistigen und vom Volke (Berlin, 1908).
16. *Brunner Constantin:* Künstler und Philosophen („Die Zukunft" No. 45, Berlin, 1916).

17. *Brunschvicg L.:* Spinoza et ses contemporains (ed. F. Alcan, 1923).
18. *Buber Martin:* La voie. Revue Juive, No. 6 din 1925, ed. Nouvelle Revue Française, Paris).
19. *Chartier E.:* Spinoza (ed. Melotée, 1929).
20. *Chestov Léon:* Descartes et Spinoza (Mercure de France, No. 600, Tome CLXIV, 1923).
21. *Chestov Léon:* Descartes et Spinoza (ed. Nietzsche-Gesellschaft. München, 1926).
22. *Cohen Hermann:* Der Begriff der Religion im System der Philosophie (ed. Töpelmann, Giessen, 1925).
23. *Cohen Hermann:* Spinoza. Ueber Staat und Religion, Judentum und Christentum (Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 18, Berlin 1915).
24. *Couchoud Paul Louis:* Benoît de Spinoza, (ed. Alcan, 1924).
25. *Delbos W.:* Le Spinozisme (ed. Vrin, Paris, 1926).
26. *Driesch Hans:* Der Mensch u. die Welt (ed. Em. Reinicke. Leipzig, 1928).
27. *Erhardt Franz:* Die Philosophie Spinoza's im Lichte der Kritik (O. R. Reisland, Leipsig, 1908).
28. *Faguet Emile:* Le dixseptième siècle, (ed. Oudin & C-ie, Paris).
29. *Feuerbach Ludwig:* Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza (1833).
30. *Fiedler Kuno:* Die Stufen der Erkenntniss. Eine Ranglehre (ed. Georg Müller, München, 1929).
31. *Fischer Kuno:* Geschichte der neuern Philosophie: die Philosophie von Cartesius bis Spinoza (Bd. I. Mannheim, 1854).
32. *Florian Mircea:* Spinoza sau gândirea geometrică (Ideea Europeană No. 199, din 1926).
33. *Vorländer Karl:* Goethe und Kant (Kant-Studien, vol. XXXIII, 1928).
34. *Franck Ad.:* La Kabbale ou la philosophie religieuse des hebreux (Paris, Hachette, 1892).
35. *Freud S.:* Le Rêve (ed. Gallimard, 1928).
36. *Freudenthal J.:* Spinoza's Leben und Lehre (ed. Carl Winter. Heidelberg, 1927).

37. *Gebhardt Carl:* Was ist Spinozismus (ed. Karl Winter, 1925).
38. *Gebhardt Carl:* Spinoza. Vier Reden (ed. Karl Winter, 1927).
. *Gebhardt Carl:* Rembrandt und Spinoza (Kant-Studien, vol. XXXII, 1927).
40. *Gebhardt Carl:* Inedita Spinozana (ed. Karl Winter, Heidelberg, 1916).
41. *Gherasim V.:* Activismul lui Spinoza (Tipografia „Glasul Bucovinei", Cernăuţi, 1928).
42. *Graetz:* Geschichte der Juden (Vol. X, Oskar Leiner, Leipzig, 1896).
43. *Hamburger I.:* Real-Encyclopedie für Bibel und Talmud (ed. G. Barnewitz, Neustrelitz, 1875).
44. *Heinacher Max:* Goethes Philosophie aus seinen Werken (ed. Felix Meiner, 1922).
45. *Höffding H.:* Die Verflechtung der Probleme in Spinoza's Philosophie (Kant-Studien, vol. XXXII, 1927).
46. *Höffding H.:* Geschichte der neuern Philosophie (Leipzig, Carl Winter, Heidelberg, 1924).
48. *Husserl Ed.:* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und fenomenologischen Philosophie (ed. Niemayer, Halle a. d. S. 1928).
49. *Israel Abrahams:* Valeurs permanentes du judaïsme (ed. Rieder, Paris, 1927).
50. *Jerusalem Wilhelm:* Spinoza und das Judentum (Bnei Brith Mitteilungen für Oesterreich, Wien, 1925).
51. *Jodl Fr.:* Geschichte der neuern Philosophie (ed. Rikola, Leipzig 1924).
52. *Joël Karl:* Wandlungen der Weltanschauung (Bd. I, Tübingen, 1928).
53. *Jung Gertrud:* Die Affektenlehre Spinoza's (Kant-Studien, vol. XXXII, 1927).
54. *Keim I. R.:* Die Philosophie Spinoza's (ed. Rössel & Co. München, 1925).
55. *Kirkegaard Sören:* Der Begriff des Auserwählten (Bremmerverlag, 1926).
56. *Kinkel W.:* Hermann Cohen (ed. Stecker und Schröder, Stuttgart, 1924).

57. *Klaar A.:* Spinoza. Sein Leben und seine Lehre (ed. Ullstein, Berlin, 1926).
58. *Kropotkine P.:* Ethique (ed. Stok, Paris, 1927).
59. *Kühnemann Eugen:* Über die Grunlagen der Lehre des Spinoza (Halle a. d. S. 1902).
60. *Lalande A.:* Vocabulaire de la philosophie (ed. F. Alcan, 1928).
61. *Liebert Arthur:* Spinoza Brevier (ed. Reichl, 1919).
62. *Lesbax E.:* La hierrarchie dans l'univers de Spinoza (ed. F. Alcan, 1919).
63. *Lewkovitz Albert dr.:* Die religionsphilosophische Bedeutung des Spinozismus (Kant-Studien, vol. XXXII, 1927).
64. *Maimon ben Mose:* Führer der Unschlüssigen (ed. F. Meiner, Leipzig, 1924).
65. *Mauthner Fr.:* Spinoza (ed. Reissner, Dresden 1922).
66. *Meinsma O.:* Spinoza und sein Kreis (ed. Karl Schnabel, Berlin, 1909).
67. *Negulescu P. P.:* Filosofia Renaşterii (ed. tip. Göbl, 1914).
68. *Otto Rudolph:* Das Heilige (ed. Klotz, Ghotta, 1925).
69. *Petrovici I.:* Spinoza (vol. „Felurite", Bucureşti, 1928).
70. *Roth Leon:* La pensée juive dans le monde moderne (in „Nouvelle revue juive", ed. Rieder, Paris, 1929).
71. *Rubin S.:* Spinoza und Maimonides (Wien, 1868).
72. *Scheler Max.:* Die Stellung des Menschen im Kosmos (ed. Reichl, 1928).
73. *Schwartz H.:* Gottesvorstellungen grosser Denker (München, 1921).
74. *Schwartz H.:* Jenseits von Theismus und Pantheismus (ed. Junker und Dünhaupt, Berlin, 1928).
75. *Spengler Oswald:* Der Untergang des Abendlandes (ed. A. H. Becks, München).
76. *Spinoza Benedictus de:* Opera, edidit Carolus Hermanus Bruder (3 vol. Lipsca, 1843).
77. *Spinoza:* Etica, Sonderabdruck aus Spinoza-Opera, edidit Carl Gebhardt (ed. Carl Winter, Heidelberg).
78. *Spinoza:* Ethik, mit Einleitung von A. Buchenau (ed. Deutsche Bibliothek, Berlin).
79. *Spinoza:* Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück (ed. F. Meiner, Leipzig, 1922).

80. *Spinoza:* Descartes Principien der Philosophie auf geometrische Weise begründet (ed. F. Meiner, 1927).
81. *Spinoza:* Theologisch-politischer Traktat (ed. F. Meiner, 1922).
82. *Spinoza:* Abhandlung über die Läuterung des Verstandes (ed. Reclam, Leipzig).
83. *Spinoza:* Cogitata methaphysica, (in vol. Descartes Principien ed. Meiner, Leipzig).
84. *Spinoza:* Der politische Traktat (ed. Reclam, Leipizig).
85. *Spinoza:* Briefwechsel (ed. Reclam, Leipzig).
86. *Spinoza:* Von den Festen u. ewingen Dingen, übertragen u. eingeleitet von Carl Gebhardt (ed. Kal Winter, Heidelberg, 1925).
87. *Spinoza:* Ethique, traduction inedite du Conte Henri de Boulainvilliers, avec notes et une introduction par F. Collona d'Istria (ed. Armand Colin, 1907).
88. *Stein Ludwig:* Leibniz und Spinoza (Breslau, 1890).
89. *Thalheimer u. Deborin:* Spinoza's Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus (Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin, 1928).
90. *Tumarkin A.:* Spinoza (ed. Quelle und Mayer, Leipzig, 1908).
91. *Unamuno Miguel de:* L'agonie du christianisme (ed. Rieder, Paris).
92. *Windelband W.:* Praeludien (ed. Mohr, 924).
93. *Wobermin G.:* Religionsphilosophie (ed. Rudolf Heisse, Berlin, 1924).
94. *Ziehen Theodor:* Benedictus de Spinoza (Kant-Studien vol. XXXII, 1927).

CUPRINSUL



B. SPINOZA

ETICA

DEMONSTRATĂ DUPĂ METODA GEOMETRICĂ

TRADUCERE DIN LIMBA LATINĂ

DE

Prof. S. KATZ

BUCUREŞTI
TIPOGRAFIA „BUCOVINA", I. E. TOROUŢIU
1930

PREFAȚA

Viața lui Spinoza nu s'a desfășurat în limitele întâmplărilor, cari corespund obișnuitei imagini despre viața unui filosof, unde evenimentele exterioare n'au deloc sau numai puțină înrâurire asupra principiilor și mersului de traiu al persoanei respective. Aici e tocmai cazul contrar. Convingerile și curentele vremurilor în care a trăit Spinoza, au excitat toate energiile acestui geniu gânditor, care era stăpânit de neclintita voință de a predica adevărul, și în această luptă împotriva curentelor veacului său și în predicarea adevărului constă viața lui Spinoza. Din momentul când tânărul Spinoza, după un proces de moștenire câștigat, și-a ales din moștenirea tatălui său numai un pat, până în zilele din urmă ale vieței sale, se petrec atâtea evenimente impresionante și atitudinea lui față de ele se arată atât de înălțătoare, încât se înțelege ușor faptul că, în ceeace privește castitatea vieții lui, Spinoza a fost pus de către unii din admiratorii lui alături de Christos.

E adevărat însă că a fost considerat și ca apucat de diavol; dar aceasta numai în ceeace privește doctrinele lui. In cursul celor trei veacuri după moartea lui s'a schimbat însă și în privința aceasta tot ceeace a păcătuit neînțelegerea sau reaua voință, și izbânda geniului a devenit complectă. Fie amintit numai ceeace marele filosof contimporan Bergson a spus în anul 1927, cu prilejul serbării a 250 de ani dela moartea lui Spinoza: „Noi redevenim fiecare din noi spinoziști, într'o măsură oarecare, ori de câte ori recitim „Etica", fiindcă avem impresiunea netă, că aceasta e exact atitudinea în care trebuie să stea filosoful. Și'n acest înțeles s'ar putea zice că orice filosof are două filosofii: pe a sa și pe aceea a lui Spinoza".



Ori, o expunere a unei vieți atât de bogate în evenimente foarte însemnate și a unei doctrine atât de apreciate, nu poate intra în cadrul acestei prefețe, și eu mă voiu mărgini la arătarea numai a acelor date cari se referă la geneza Eticei.

In luna Septembrie 1661, Spinoza scrie prietenului său Oldenburg următoarele (ep. 2) : „Am socotit de cuviință să vă explic după metoda geometrică tot ceeace se referă la Dumnezeu și la substanță. Vă trimit, deci, aici anexat lucrarea mea și aștept părerea Dv.". După cum se poate constata din răspunsul lui Oldenburg și dintr'o altă scrisoare a lui Spinoza (ep. 4), anexa amintită a conținut definițiunile, axiomele și trei teoreme pe care le găsim la începutul Eticei de azi. Insă înlănțuirea lor, mai ales a teoremelor, era alta, căci ceeace Spinoza numește „a treia din teoremele comunicate" este în textul nostru teorema a șasea. In anii următori Spinoza a lucrat mai departe, și tot ceeace a scris, a comunicat prietenilor. Astfel avem o scrisoare a lui Simon de Vries din anul 1663 (ep. 8) în care numitul se referă la scolia teoremei a zecea, cerând lămuriri despre ea. Din răspunsul lui Spinoza însă reese (ep. 9) că prietenul lui a primit atunci întreaga parte întâi a Eticei. Căci problema pe care o discută filosoful în scrisoarea aceasta, se găsește la sfârșitul textului de azi, și anume în teorema 31, unde e vorba despre intelect. La aceasta se adaogă și ep. 12 care ne dă cea mai exactă explicație despre noțiunile de substanță, mod, eternitate și durată.

In acelaș an 1663 Spinoza și-a mutat domiciliului dela Rijnsburg, un sat olandez vecin cu satul Endegeest, unde Descartes a trăit câțiva ani, la Voorberg, nu departe de Haag. Aici lucrarea Eticei a fost întreruptă un scurt timp de două săptămâni (ep. 15) și Spinoza a pus sub tipar o altă lucrare, și anume o interpretare, în limba latină și după metoda geometrică, a operei lui Descartes: „Les principes de la philosophie" partea II. Această lucrare s'a și publicat curând, așa încât Spinoza a revenit la „Etica". Se și poate constata din scrisorile lui că în curs de nu mai mult decât un an el a ajuns până la partea a patra a textului de azi. Căci într'o scrisoare din primele zile ale anului 1665 (ep. 19), el tratează aceleași chestiuni pe cari le găsim azi în Etica IV, teor. 68. In genere vorbind, toate problemele discutate în scrisorile din acest an le găsim către sfârșitul părții a patra din Etica. Mai mult

încă, Spinoza vorbește într'un loc (ep. 23) despre „Etica încă nepublicată", ceeace însă înseamnă că el a fost hotărît să o publice; dar terminarea ei a cerut mai mult timp decât a crezut. Ne lămurește despre aceasta și despre un alt fapt foarte important o scrisoare din luna Iunie (ep. 28) în care Spinoza scrie următoarele: „In ceeace privește partea a treia a filosofiei mele, *am să vă trimit ceva din ea sau Dv., dacă doriți s'o traduceți, sau prietenului meu de Vries. Am fost hotărît să nu trimit nimic, înainte de a o fi terminat, deoarece însă aceasta durează mai mult decât am crezut, nu vreau ca Dv. să mai așteptați și vă trimit* ceeace e gata până la teorema 80". *Din aceste cuvinte rezultă două fapte importante pe care le înțelegem, dacă ținem seamă că în Etica de azi partea a treia are numai 59 teoreme; apoi urmează definițiunile afectelor și pe urmă partea a patra. Deci, Etica, în prima ei formă, a avut o altă împărțire, și anume: partea a treia și a patra de azi erau împreunate, iar definițiunile afectelor nu erau încă expuse. Și de fapt, după o scrisoare din Iunie a aceluiaș an (ep. 27), se poate deduce cu o oarecare certitudine, că lucrarea era împărțită în următoarele trei părți: metafizică, fizică și etică. Aceasta e și în plină conformitate cu prefața părții a treia din Etica noastră, unde Spinoza zice că va vorbi despre afecte ca și despre linii și corpuri.*

Urmează iarăș o întrerupere, și de astă dată o întrerupere de mai mulți ani, produsă de evenimente de o importanță epocală. Spinoza a publicat atunci opera sa: „Tratatul teologico-politic" (Tractatus theologico-politicus) *care a deslănțuit împotriva lui, din partea teologilor, cele mai vehemente atacuri în toate țările apusene. Abia patru ani după ce s'au liniștit puțin spiritele dușmănoase, Spinoza a reluat terminarea Eticei. Despre aceasta avem informațiuni în scrisorile sale (ep. 59, 65). Spinoza era însă intimidat, și când Etica era deja gata (1675) în forma în care o avem azi și când s'a dus la Amsterdam pentru a-și găsi o tipografie, s'a văzut nevoit a renunța la aceasta. Despre motivul renunțării citim următoarele (ep. 68): „ ..... Am călătorit la Amsterdam pentru a preda spre tipărire cartea (adică Etica) despre care v'am scris Dv. Când eram în tratative, a fost răspândită vestea că din partea mea a fost pusă sub tipar o carte în care încerc a dovedi că nu există Dumnezeu. Această veste, în care*

s'au încrezut unii teologi, le-a dat prilejul să se plângă de mine față de guvernator și autorități. Când am auzit din partea oamenilor demni de încredere și am fost prevenit că teologii mă pândesc pretutindeni, m'am hotărît a amâna publicarea deja pregătită, până când voi vedea cum se desfășură lucrurile". Dar ocaziunea pentru realizarea dorinței sale n'a mai avut-o Spinoza. Când a murit fără a publica Etica, unii prieteni ai lui au avut intențiunea de a vinde manuscrisul, ca să acopere cheltuelile înmormântării. In acest scop au și avut tratative cu filosoful Leibniz, pe urmă însă au renunțat la intențiunea lor și vânzarea moștenirei lui Spinoza a adus chiar mai mult decât erau amintitele cheltueli. Astfel, în Noembrie a aceluiaș an 1677, s'au tipărit operele lui postume, printre cari stă în primul loc Etica.

In ceeace privește principiile metodice, după care s'a făcut traducerea de față, ele sunt aceleași pe cari le-am stabilit în prefața tratatului Despre îndreptarea intelectului. *Lucrul principal la traducerea Eticei însă era precizarea termenilor, și din acest punct de vedere se iveau unele dificultăți. Fie amintit numai cuvântul „res" a cărui traducere devine dificilă acolo unde se referă la Dumnezeu (Deus). Mai trebuie neapărat să stabilesc aici că la una din cele mai importante teoreme ale „Eticei", anume la teorema 7, partea II, traducerea de față se deosebește esențial de cele făcute în alte limbi, căci după acestea textul latin ar trebui să fie următorul: „ordo et connexio idearum* eadem *est ac ordo e connexio rerum". De fapt însă textul sună: „ordo et connexio idearum* idem *est ac ordo et connexio rerum" și în cursul demonstrațiunii Spinoza zice chiar* „unum idemque", *adică „unul și acelaș lucru". Importanța acestei deosebiri e evidentă oricui, care cunoaște problema paralelismului.*

Alte schimbări mai puțin importante erau dictate de spiritul limbei noastre, și dacă traducătorul a putut să satisfacă cerințele necesare din acest punct de vedere, atunci o mare parte din merit o are N. Bagdasar, care prin revizuirea traducerii a înlesnit publicarea ei. Ii mulțumesc pentru aceasta din toată inima.

TRADUCĂTORUL

București, 3 Decembrie 1929.

ETICA

PARTEA INTÂIA A ETICEI

DESPRE DUMNEZEU

DEFINIŢIUNI

1. *Prin „cauza sa proprie" (causa sui) înţeleg un ce, a cărui esenţă implică existenţa, sau a cărui fire poate fi concepută numai ca existentă.*

2. *Numesc „finit în genul său" ceeace poate fi limitat prin altceva de aceeaş natură; spre exemplu: un corp se numeşte finit, deoarece totdeauna putem concepe un alt corp mai mare. Astfel şi o cugetare e limitată de o altă cugetare. Dar un corp nu-i limitat de o cugetare, nici o cugetare de un corp.*

3. *Prin „substanţă" înţeleg ceeace există în sine şi se concepe prin sine, cu alte cuvinte, un ce al cărui concept n'are nevoie de conceptul unui alt lucru, din care ar trebui să fie format.*

4. *Prin „atribut" înţeleg ceeace mintea consideră ca formând esenţa unei substanţe.*

5. *Prin „mod" (modus) înţeleg schimbările unei substanţe, sau ceeace se află în altceva prin care poate fi şi conceput.*

6. *Prin „Dumnezeu" înţeleg fiinţa absolut infinită, cu alte cuvinte, substanţa care constă din infinite atribute, dintre cari fiecare exprimă o esenţă eternă şi infinită.*

Explicaţie: zic „absolut infinită" nu însă „în genul său"; căci oricărei fiinţe ce e infinită numai în genul său, îi putem tăgădui un număr infinit de atribute; esenţei fiinţei, însă, care este absolut infinită, îi aparţine tot ceeace exprimă o esenţă şi nu implică o negaţiune.

7. *Acea fiinţă va fi numită „liberă", care există în virtutea singurii necesităţi a naturii sale şi e determinată la acţiune numai de ea însăşi; „necesar" sau mai bine zis „constrâns" va fi numit tot ceeace este determinat de altceva să existe şi să fie în acţiune într'un mod cert şi determinat.*

8. *Prin „eternitate" înțeleg însăși existența, întrucât o concepem ca rezultând în mod necesar din definiția unei ființe eterne.*

Explicație: Căci o asemenea existență e considerată drept adevăr etern, ca și esența unei ființe; de aceea ea nu poate fi explicată prin durată sau timp, chiar dacă durata ar fi concepută ca neavând început și sfârșit.

AXIOME

1. *Tot ce există, există sau în sine sau în altceva.*

2. *Ceeace nu se poate concepe prin altceva, trebuie conceput prin sine însuși.*

3. *Dintr'o cauză dată urmează în mod necesar un efect, iar dacă cauza nu-i dată, atunci este cu neputință să urmeze un efect.*

4. *Cunoașterea efectului depinde de cunoașterea cauzei și o implică.*

5. *Lucrurile cari nu au nimic comun între ele, nu pot fi înțelese în mod reciproc prin ele, adică conceptul unuia nu implică conceptul altuia.*

6. *O idee adevărată trebuie să concorde cu obiectul ei.*

7. *Dacă un lucru oarecare poate fi conceput ca neexistent, atunci esența sa nu implică existența sa.*

TEOREME

Teorema I. — *Substanța, din firea ei, este anterioară modificărilor ei.*

Demonstrație: Rezultă din definiția 3 și 5.

Teorema II. — *Două substanțe care au atribute deosebite, n'au nimic comun între ele.*

Demonstrație: Aceasta rezultă tot din definiția 3; căci fiecare substanță trebuie să existe în sine și să fie concepută prin sine, cu alte cuvinte, conceptul uneia nu implică conceptul celeilalte.

Teorema III. — *Lucrurile cari n'au nimic comun între ele, nu se pot cauza unele pe altele.*

Demonstrație: Dacă n'au nimic comun între ele, atunci

(după axioma 5) unul nu poate fi înțeles prin altul, în mod reciproc, și prin urmare (după axioma 4) unul nu poate fi cauza altuia; ceeace era de dovedit.

Teorema IV. — *Două sau mai multe lucruri diferite se deosebesc, sau în urma diversității dintre atributele substanțelor, sau în urma diversității modificărilor.*

Demonstrație: Tot ceeace există, există sau în sine, sau în altceva (după axioma I), cu alte cuvinte, (după def. 3 și 5) în afară de intelect nu există nimic decât substanțe și modificările lor. Deci, în afară de intelect nu există nimic, prin care mai multe lucruri s'ar putea deosebi între ele, decât substanțe sau — ceeace este acelaş lucru — (după axioma 4) atributele şi modificările lor; c. e. d. d.

Teorema V. — *In natură nu pot exista două sau mai multe substanțe de aceeaş fire sau atribut.*

Demonstrație: Dacă ar exista mai multe substanțe, atunci ar trebui să fie o deosebire între ele, şi aceasta sau în urma diversității atributelor, sau în urma diversității modificărilor (după teor. preced.). Dacă se presupune că e o deosebire numai în urma diversității atributelor, atunci se admite că nu există decât o substanță cu acelaş atribut. Dacă însă se presupune că e o deosebire în urma diversității modificărilor, atunci substanța privită în ea însăși, fără modificările ei, dat fiind că e anterioară acestora (după teor. I) — adică privită cu adevărat (după defin. 3 şi 6) — nu va putea fi concepută ca deosebită de o altă substanță, cu alte cuvinte (după teor. preced.) nu va putea să existe mai multe substanțe, ci numai una; c. e. d. d.

Teor. VI. — *O substanță nu poate fi produsă de o altă substanță.*

Dem.: In natură nu pot exista două substanțe de acelaş atribut (după teor. preced.), adică (după teor. 2) care au ceva comun între ele; așa'dar (după teor. 3) una nu poate fi cauza celeilalte, sau una nu poate fi produsă de cealaltă; c. e. d. d.

Corolar. — Urmează de aci, că o substanță nu poate fi produsă de altceva. Căci afară de substanțe și modificările lor, nu există nimic, precum rezultă în mod evident din axioma 1 și defin. 3 și 5. Dar o substanță nu poate fi produsă de o altă sub-

stanţă (după teor. preced.). Prin urmare deloc nu poate fi produsă de altceva; c. e. d. d.

Altă demonstraţie: Această teoremă se demonstrează şi mai uşor prin absurditatea contradictorului. Căci dacă substanţa ar putea să fie produsă de altceva, cunoaşterea ei ar trebui să depindă de cunoaşterea cauzei ei (după axioma 4); dar atunci (după defin. 3) ea n'ar fi substanţă.

Teor. VII. — *Naturii substanţei îi aparţine existenţa.*

Dem.: O substanţă nu poate fi produsă de altceva (după corolarul teoremei precedente), ea va fi deci cauza sa proprie, cu alte cuvinte, (după defin. 1.) esenţa sa implică în mod necesar existenţa sa, sau naturii sale îi aparţine existenţa.

Teor. VIII. — *Orice substanţă este infinită în mod necesar.*

Dem.: Numai una singură poate fi substanţa unui atribut, (după teor. 5) şi naturii sale îi aparţine existenţa (după teor. 7). Va fi în natura ei, deci, ca ea să existe sau ca finită sau ca infinită. Dar ca finită nu se poate, pentrucă (după defin. 2) ar trebui să fie limitată de o altă substanţă cu aceeaş natură, care şi ea ar trebui să existe în mod necesar (după teor. 7); am avea atunci două substanţe cu acelaş atribut, ceeace e absurd de admis (după teor. 5.). Prin urmare ea există ca infinită; c. e. d. d.

Scol. I.: Fiindcă a fi finit înseamnă în fond o negaţie parţială şi a fi infinit înseamnă afirmarea absolută a existenţei unei naturi, urmează deci numai din teor. 7 că orice substanţă trebue să fie infinită.

Scol. II.: Nu mă îndoiesc, că cei cari judecă despre lume în mod confuz şi nu s'au obişnuit a cunoaşte lucrurile din cauzele lor prime, cu greu vor înţelege demonstraţiunea teoremei a şaptea; fireşte, pentrucă nu disting modificările substanţelor de substanţele însele, şi nu ştiu cum se produc lucrurile. De aci rezultă că ei atribuesc şi substanţelor un început, precum îl observă la lucrurile naturale. Căci cei cari nu cunosc cauzele adevărate ale lucrurilor, confundă totul şi fără nici-o rezistenţă din partea sufletului lor, îşi închipuesc că arborii pot vorbi ca şi oamenii, că omul se naşte din pietre ca şi din spermă, sau că orice formă se poate schimba într'o alta oarecare. Şi cei cari confundă firea divină cu cea omenească, sunt la fel înclinaţi a-i atribui lui Dumnezeu afecţiuni omeneşti, mai ales atunci când nu ştiu, cum se nasc acestea în sufletul nostru. Dar dacă oamenii ar observa cu atenţie natura substanţei,

atunci nicidecum nu s'ar îndoi de adevărul teoremei a şaptea; mai mult chiar, teorema aceasta ar fi pentru toţi o axiomă şi s'ar socoti printre noţiunile comune *(notiones communes)*. Căci atunci prin substanţă s'ar înţelege ceeace există în sine şi se pricepe prin sine, cu alte cuvinte, ceeace a cărui cunoaştere nu depinde de cunoaşterea unui alt lucru; prin modificări însă s'ar înţelege ceeace se află în altceva şi a căror concepţie se formează prin concepţia lucrului în care ele se află. De aceea putem avea idei adevărate şi despre modificările cari nu există în realitate; căci, deşi de fapt nu există în afară de intelect, esenţa lor totuşi poate să fie cuprinsă în altceva, în aşa fel, încât să fie cunoscută prin acest ceva. Dar adevărul substanţelor nu se află decât în ele însele, pentrucă nu pot fi concepute în afară de intelect, decât prin ele însele. Deci, dacă cineva ar zice că are o idee clară şi distinctă despre substanţă, adică o idee adevărată, se îndoieşte însă, dacă asemenea substanţă există, aceasta într'adevăr ar însemna acelaş lucru ca şi când ar zice că are o anumită idee adevărată şi totuşi se îndoieşte, dacă nu-i falsă (precum e învederat pentru cel care ne urmăreşte cu atenţie suficientă); sau dacă cineva susţine că substanţa poate fi creată, atunci el şi afirmă că o idee oarecare falsă a devenit adevărată, ceeace e lucrul cel mai absurd care se poate presupune. Trebuie, deci, în mod necesar admis că existenţa substanţei precum şi esenţa ei este un adevăr etern. Şi de aci din nou putem deduce că nu există decât o singură substanţă de aceeaş fire, ceeace am să arăt aci. Ca să fac însă aceasta în mod logic, trebuie mai înainte notat:

1. că definiţia adevărată a unui lucru nu conţine şi nu exprimă nimic altceva decât firea lucrului definit. De aci însă rezultă:

2. că nici o definiţie nu conţine şi nu exprimă un anumit număr al lucrurilor individuale, deoarece nu exprimă altceva decât natura lucrului definit. Spre exemplu: Definiţia triunghiului nu exprimă nimic altceva decât natura acestei figuri şi nici decum un anumit număr al triunghiurilor.

3. Trebuie de asemenea notat că orice lucru existent are o anumită cauză datorită căreia există.

4. In sfârşit, trebuie amintit că această cauză a existenţei unui lucru, trebuie să fie cuprinsă sau în firea şi definiţia acestui lucru existent (fiindcă în acest caz existenţa îi este inerentă), sau

trebuie să fie dată în afară de el. Din cele spuse, deci, urmează că, dacă în natură există un anumit număr al lucrurilor inviduale, atunci în mod necesar trebuie să fie dată și cauza în urma căreia există numai atâtea lucruri și nu mai multe sau mai puține. Dacă, spre exemplu, există douăzeci de oameni, (și spre mai bună înțelegere presupun că aceștia există, cu toții, în acelaș timp, și mai înainte n'au existat alți oameni), atunci nu va fi suficient, (ca să explicăm din care cauză există douăzeci de oameni), să arătăm în genere cauza naturii omenești, ci va fi necesar să expunem și cauza pentru care nu există mai mulți sau mai puțini decât douăzeci; căci (după adnotația 3) în mod necesar trebuie să fie dată o cauză, pentru care există fiecare dintre ei. Dar această cauză (după adnotația 2 și 3) nu poate fi cuprinsă în însăși natura omenească, deoarece definiția adevărată despre om nu implică numărul 20. Rezultă deci, (după adnotația 4), că această cauză, în urma căreia cei 20 de oameni, și prin consecință fiecare dintre ei, există, este dată în mod necesar în afară de fiecare; și de aceea trebuie în mod absolut trasă concluzia că, dacă dintr'un gen oarecare pot exista mai mulți indivizi de aceaș natură, cauza existenței lor este necondiționat externă. Deoarece însă existența îi este inerentă naturii substanței (după cele arătate deja în această scolie), definiția ei trebuie în mod necesar să cuprindă în sine existența ei și, prin urmare, din însăși definiția ei trebuie trasă concluzia că ea există. Dar din definiția ei (precum am arătat deja prin adnotațiunea 2 și 3) nu poate rezulta existența mai multor substanțe. Urmează deci în mod necesar, că există numai o singură substanță de aceiaș natură, precum s'a presupus.

Teor. IX. *Cu cât o ființă oarecare are mai multă realitate sau existență, cu atât are mai multe atribute.*

Dem. Rezultă din definiția IV.

Teor. X. *Fiecare atribut al unei substanțe trebuie conceput prin el însuși.*

Dem.: Căci un atribut este ceeace intelectul consideră ca formând esența substanței (după defin. 4); prin urmare (după defin. 3) trebuie conceput prin el însuși; c. e. d. d.

Scol.: Rezultă de aci în mod evident că, deși se pot concepe două atribute diferite în adevăr, adică unul fără conceptul celuilalt, totuși nu se poate trage concluzia că ele constituesc două en-

tităţi sau substanţe diferite. Căci firea substanţei este tocmai aşa, că fiecare dintre atributele ei se concepe prin el însuşi, deoarece toate atributele pe care le conţine substanţa au existat dela începutul începuturilor împreună, fiecare exprimând realitatea sau existenţa substanţei şi unul n'a putut fi produs de altul. Ori, nu-i deloc absurd să atribuim unei substanţe mai multe atribute; mai mult chiar, nimic în natură nu-i mai evident decât faptul că orice substanţă trebuie privită sub un atribut oarecare, şi cu cât ea are mai multă realitate sau existenţă, cu atât are mai multe atribute care exprimă o necesitate sau eternitate şi infinitate; şi la fel nu-i nimic mai evident, decât faptul că substanţa absolut infinită trebuie definită (precum am stabilit-o în defin. 6) ca substanţă constituită dintr'un număr infinit de atribute, dintre care fiecare exprimă o anumită esenţă eternă şi infinită. Dacă însă cineva ar întreba prin ce semn anume se poate cunoaşte diversitatea substanţelor, să citească atunci teoremele următoare, cari arată că în natură nu există decât o singură substanţă, şi aceasta e infinită; în zadar, deci, s'ar căuta acel semn.

Teor. XI. *Dumnezeu sau substanţa constituită din atribute infinite, dintre cari fiecare exprimă o esenţă eternă şi infinită, există în mod necesar.*

Dem.: Dacă tăgădueşti aceasta, concepi atunci că Dumnezeu nu există. Esenţa sa, deci, (după axioma 7), nu implică existenţa. Dar aceasta (după teor. 7) este absurd de admis. Deci Dumnezeu există în mod necesar; c. e. d. d.

Altă demonstraţie: Pentru orice lucru se poate stabili cauza sau raţiunea, datorită căreia acest lucru există sau nu există. Spre exemplu: Dacă există un triunghiu, atunci trebue să fie dată o cauză sau raţiune a existenţei sale; dacă însă nu există, în mod necesar şi atunci trebue să fie dată o cauză sau raţiune care împiedică sau înlătură existenţa acestui triunghiu. Această raţiune sau cauză este cuprinsă în mod necesar sau în firea lucrului respectiv sau se află în afară de el. Spre exemplu: cauza în urma căreia nu există un cerc patrat, o arată însăşi natura cercului; fireşte, fiindcă aceasta ar fi o contradicţie în sine; cauza însă pentru care substanţa există, urmează iarăşi din natura ei însăşi, pentru că natura substanţei implică existenţa. (Vezi teor. 7). Dar cauza existenţei unui cerc sau a unui triunghiu nu se află în firea acestora, ci în orânduirea

întregii lumi materiale. Din această orânduire însă trebuie să rezulte sau că triunghiul există şi acuma în mod necesar, sau că este cu neputinţă ca să existe acuma. Aceasta însă se înţelege dela sine; rezultă deci, că un lucru oarecare există în mod necesar, dacă nu se află o raţiune sau o cauză care să împiedice existenţa lui. Deci, dacă nu poate fi dată o raţiune sau o cauză care împiedică sau înlătură existenţa lui Dumnezeu, trebuie trasă concluzia, că Dumnezeu există în mod necesar. Din potrivă, dacă ar fi dată o raţiune sau cauză, ea ar trebui găsită sau în însăşi firea lui Dumnezeu, sau în afară de el, adică într'o altă substanţă de altă natură. Căci dacă ar fi de aceiaş natură, tocmai prin aceasta s'ar admite că Dumnezeu există. Dar o substanţă care ar fi de altă natură, n'ar avea nimic comun cu Dumnezeu (teor. 2) şi, prin urmare, n'ar putea nici produce nici înlătura existenţa lui. Deci, dat fiind că raţiunea sau cauza care să înlăture existenţa lui Dumnezeu nu se poate afla în afară de firea lui, ea cu necesitate va trebui să existe în însăşi firea lui Dumnezeu, care astfel ar implica o contradicţie. Este însă absurd să stabilim aceasta despre fiinţa care e absolut infinită şi cea mai desăvârşită. Nu există, deci, nici în Dumnezeu nici în afară de Dumnezeu, nici-o cauză sau raţiune care să înlăture existenţa lui; aşa dar Dumnezeu există în mod necesar; c. e. d. d.

Altă demonstraţie: A nu putea exista, este o neputinţă, iar a putea exista, este o putere (precum se înţelege dela sine). Deci, dacă numai fiinţele finite există în mod necesar, atunci sunt mai puternice decât fiinţa absolut infinită; aceasta însă (precum se înţelege dela sine) este absurd de admis; prin urmare, sau nu există nimic, sau există în mod necesar şi fiinţa absolut infinită; dar noi existăm sau în noi înşine sau în altceva ce există în mod necesar. V. axioma I. şi teor. 7. Prin urmare există fiinţa absolut infinită, cu alte cuvinte (defin. 6) Dumnezeu există în mod necesar; c. e. d. d.

Scol.: Această din urmă demonstraţie despre existenţa lui Dumnezeu am făcut-o a posteriori, ca să fie pricepută mai uşor; iar nu pentrucă din acelaş principiu existenţa lui Dumnezeu n'ar urma şi a priori. Căci dat fiind că a putea exista este o putere, urmează că orice fiinţă are cu atât mai multă putere de a exista, cu cât firii ei îi este inerentă mai multă realitate; aşa că fiinţa

absolut infinită sau Dumnezeu are o putere absolut infinită de a exista şi există de fapt absolut. Totuşi, poate mulţi oameni nu vor vedea cât de evidentă este demonstraţia aceasta, deoarece sunt deprinşi a observa numai lucrurile cari sunt produse de o cauză externă. In privinţa acestora însă ei văd că ceeace se produce repede, adică uşor, se pierde tot aşa de uşor, şi din potrivă, ceeace se consideră ca fiinţă mai compusă, aceasta după judecata lor se produce mai greu, adică nu-şi ia fiinţă aşa de uşor. Dar pentru a înlătura aceste prejudicii, n'am nevoie să arăt care este înţelesul adevărat al zicerii: ce se produce repede, se pierde repede, şi n'am nevoie să cercetez dacă în vederea întregului univers toate fiinţele există la fel de uşor sau nu; este de ajuns să amintesc că aci nu-i vorba despre lucruri cari isvorăsc dintr'o cauză externă, ci numai despre substanţe care (teorema 6) nu pot fi produse de nici o cauză externă. Căci lucrurile izvorîte dintr'o cauză externă, fie că sunt compuse din mai multe părţi sau din puţine, datoresc cauzei externe, tot ceeace au drept perfecţiune sau realitate, şi existenţa lor porneşte astfel numai din perfecţiunea cauzei externe, iar nu din perfecţiunea lor proprie ; aceea însă pe care o posedă substanţa, nu se datoreşte unei cauze externe; existenţa ei, deci, trebuie să rezulte din însăşi natura ei, care nu-i nimic altceva decât esenţa ei. Din aceasta rezultă că perfecţiunea nu înlătură existenţa unei fiinţe, ci din potrivă, o stabileşte pe ea; imperfecţiunea însă înlătură existenţa, şi evidenţa despre existenţa oricărei fiinţe nu poate fi mai mare decât cea despre existenţa fiinţei absolut infinite şi desăvârşite, adică despre Dumnezeu; căci esenţa lui exclude orice imperfecţiune şi implică perfecţiunea cea mai desăvârşită, înlăturând orice motiv de a se îndoi de existenţa lui, şi dând cea mai desăvârşită evidenţă asupra lui, ceeace cred că va fi invederat chiar după o scurtă meditaţie.

Teor. XII. *Nu se poate concepe în adevăr nici un atribut al unei substanţe, din care să rezulte că substanţa se poate împărţi.*

Dem.: Căci părţile în cari o astfel de substanţă s'ar împărţi, ar reţine firea substanţei sau nu. In cazul întâi, fiecare parte ar trebui să fie infinită (teor. 8) şi cauza sa proprie (după teor. 6) şi ar trebui să fie formată de un atribut diferit (după teor. 5): aşa că dintr'o singură substanţă s'ar produce mai multe. Ori aceasta este absurd (după teor. 6). Mai trebuie adăugat că în acest caz

(după teor. 2) n'ar avea nimic comun cu întregul lor (după definiţiunea 4 şi teor. 10) şi întregul ar putea să existe şi să fie conceput fără părţile sale, ceeace fără îndoială este un lucru absurd de admis. Dacă însă presupunem cazul al doilea şi anume că părţile nu mai au natura substanţei, atunci substanţa întreagă, după ce ar fi împărţită în părţi egale, ar pierde firea unei substanţe şi ar înceta să existe, ceeace (după teor. 7) este tot aşa de absurd.

T e o r. XIII. *Substanţa absolut infinită este indivizibilă.*

D e m.: Căci dacă ar fi divizibilă, atunci părţile în care ar fi împărţită, sau ar avea natura unei substanţe absolut infinite, sau nu. In cazul întâiu ar exista mai multe substanţe de aceaşi fire, ceeace (după cor. 5) este absurd. Dacă însă se presupune cazul al doilea, atunci (precum e mai sus amintit) substanţa absolut infinită va putea înceta să existe, ceeace (după teor. 11) este tot aşa de absurd.

C o r o l.: Rezultă de aci că nici o substanţă, şi prin urmare, nici o substanţă corporală, întrucât este o substanţă, nu-i divizibilă.

S c o l.: Că substanţa este indivizibilă se înţelege mai uşor din faptul că natura substanţei nu poate fi concepută decât infinită, şi prin partea unei substanţe nu se poate înţelege nimic altceva decât o substanţă finită, ceeace (după teor. 8) implică o contrazicere netăgăduită.

T e o r e m a XIV. *Afară de Dumnezeu nu există şi nu poate fi concepută nici o altă substanţă.*

D e m.: Dumnezeu este fiinţa absolut infinită, căreia nu-i poate fi tăgăduit (după teor. 6) nici un atribut ce exprimă esenţa substanţei, şi el există în mod necesar (după teor. 11). Deci, dacă o substanţă oarecare ar exista afară de Dumnezeu, ea ar trebui să fie explicată printr'un atribut al lui Dumnezeu: atunci însă ar exista două substanţe cu acelaş atribut, ceeace (după teor. 5) este absurd: prin urmare nici o substanţă, afară de Dumnezeu, nu poate exista şi nu poate fi concepută. Căci dacă ar putea fi concepută, atunci ar trebui concepută în chip necesar ca existentă; ceeace însă (după partea întâi a acestei demonstraţii) este absurd. Prin urmare nu poate exista şi nu se poate concepe o altă substanţă afară de Dumnezeu; c. e. d. d.

C o r o l. I. De aci urmează foarte evident: 1. că Dumnezeu este unic, cu alte cuvinte (defin. 6) în natură nu există decât o sin-

gură substanță, care este absolut infinită, precum am arătat deja în scol. teoremei 10.

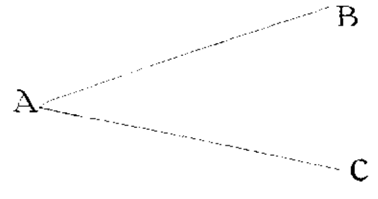
Corol. II. Urmează: 2. că întinderea (res extensa) și cugetarea (res cogitans), sunt sau atribute ale lui Dumnezeu sau (după axioma 1) modificări ale atributelor lui Dumnezeu.

Teor. XV. *Tot ce există, există în Dumnezeu și nimic nu poate exista și nu poate fi conceput fără Dumnezeu.*

Dem.: Afară de Dumnezeu nu există și nu poate fi concepută (după teor. 14) nici o substanță, cu alte cuvinte (definițiunea 3) lucru ce există în sine și e conceput prin sine. Modurile însă, (definițiunea 5) nu pot exista și nu pot fi concepute fără substanță; prin urmare ele nu pot exista decât în natura divină, și pot fi concepute numai prin ea. Dar afară de substanță și modurile ei, nu există nimic (axioma 1), prin urmare nu poate fi conceput nimic fără Dumnezeu; c. e. d. d.

Scol.: Mulți își închipuesc că Dumnezeu este compus din trup și suflet, fiind supus și patimilor ca și omul însuși. Reese însă din cele spuse până acum, cât de mult se abat de la adevărata concepție asupra lui Dumnezeu aderenții acestei păreri; dar trec peste ei, deoarece toți cari cumva meditează asupra firii lui Dumnezeu, tăgăduesc că el este ceva trupesc, dovedind aceasta foarte bine prin argumentul că prin corp înțelegem o anumită cantitate lungă, lată și adâncă, terminată într'o formă oarecare. Nimic, deci, n'ar fi mai absurd decât a afirma aceasta despre Dumnezeu, care e ființa absolut infinită. Dar pe când ei se silesc a dovedi acelaș lucru și pe baza altor principii, ei stabilesc o deosebire absolută între substanța corporală sau întinsă și firea lui Dumnezeu, și declară că substanța este creată de Dumnezeu. Prin ce fel de putere divină, însă, substanța a putut fi creată, ei deloc nu știu; și faptul acesta ne arată clar că ei înșiși nu înțeleg ce zic. Eu însă, după judecata mea, am dovedit destul de clar (corol. teor. 6 și scol. 2, teor. 8) că o substanță nu poate fi produsă sau creată de către o altă substanță. Deasemenea am dovedit (teorema 14) că afară de Dumnezeu nici o substanță nu poate exista și nu poate fi concepută. Și de aci am tras concluzia că întinderea (substantiam extensam) este unul din atributele infinite ale lui Dumnezeu. Dar pentru a lămuri acest lucru mai pe larg, vreau să combat argumentele adversarilor. Toate se reduc la următoarele: In rândul întâi ei cred

că substanţa materială, ca atare, constă din părţi; din cauza aceasta ei tăgăduesc că substanţa poate fi infinită şi poate privi pe Dumnezeu. Pentru dovedirea acestei păreri ei arată multe exemple din cari vreau să aleg unele. Să presupunem, zic ei, dacă substanţa este infinită, că noi o împărţim în 2 părţi; atunci fiecare parte va fi sau finită sau infinită. In cazul întâi infinitul ar fi format din două părţi finite, ceeace este absurd. In rândul al doilea, dacă o cantitate infinită s'ar măsura cu o măsură lungă de un picior, ea ar trebui să fie compusă din tot atâtea părţi infinite lungi de un picior, din câte ar trebui să fie compusă, dacă s'ar măsura cu o măsură egală cu un deget; aşa dar un număr infinit ar fi de douăsprezece ori mai mare decât un alt număr infinit. In fine, dacă presupunem că două drepte AB şi AC, trase dintr'un punct al unei cantităţi infinite, se prelungesc la infinit în două direcţii anumite şi determinate, atunci este clar, că distanţa între B şi C se va mări din ce în ce, şi fiind la început determinată, va deveni pe urmă nedeterminabilă. Deoarece însă după părerea lor, aceste lucruri absurde rezultă din cauză că substanţa corporală se consideră infinită, ei trag concluzia că dânsa trebuie să fie finită şi prin urmare nu e inerentă firii lui Dumnezeu. Şi argumentul al doilea este dedus din desăvârşirea supremă a lui



Dumnezeu; căci se zice următoarele: Dumnezeu, fiinţa cea mai desăvârşită, nu poate fi pasiv; substanţa trupească însă, deoarece este divizibilă, poate fi pasivă; rezultă deci, că substanţa nu aparţine lui Dumnezeu. Acestea sunt argumentele, de care se folosesc scriitorii, şi prin care ei caută a arăta, că substanţa trupească este ceva nedemn de natura divină şi nu poate să fie inerentă lui Dumnezeu. Dar, într'adevăr, cine a urmărit cu atenţiune cele spuse, va afla, că am răspuns deja la aceste argumente, deoarece sunt bazate pe singura presupunere, că substanţa trupească este compusă din părţi; ceeace am arătat deja (teor. 12 şi corol. teoremei 13) că e absurd. Apoi dacă cineva vrea să examineze cu adevărat problema aceasta, va vedea că toate absurdităţile (dacă toate sunt într'adevăr absurdi-

tăţi, ceeace nu mai discut), din care ei vor să conchidă că substanţa întinsă este finită, nu rezultă din presupunerea unei cantităţi infinite, ci din aceea că o cantitate infinită se poate măsura, şi e compusă din părţi finite. Din absurdităţile, deci, cari rezultă din presupunerile lor ei nu pot deduce nimic altceva decât părerea că substanţa infinită nu se poate măsura şi nu poate fi compusă din părţi. Dar aceasta este tocmai acelaş lucru, pe care eu l-am dovedit deja mai sus (teor. 12 etc.). Deci lovitura îndreptată împotriva noastră, cade intr'adevăr asupra lor, şi dacă din presupunerea lor absurdă ei totuşi trag concluzia că substanţa întinsă trebuie să fie finită, într'adevăr ei nu fac nimic altceva decât face acela care din ficţiunea că cercul are însuşirile unui patrat, trage concluziile că cercul n'are un centru, ale cărui linii trase spre circumferinţă sunt egale. Căci pentru a deduce că substanţa corporală, care poate fi concepută numai ca infinită, unică şi nedivizibilă (vezi teor. 8, 5 şi 12), este finită, ei îşi formează concepţia că este alcătuită din părţi mărginite, este multiplă şi divizibilă. Şi cei cari îşi închipuiesc că o linie este compusă din puncte, ştiu să găsească multe argumente pentru a dovedi că o linie nu se poate împărţi la infinit. Intr'adevăr, presupunerea că substanţa corporală este compusă din corpuri sau părţi, nu-i mai puţin absurdă, decât presupunerea că un corp e compus din suprafeţe, o suprafaţă din linii şi, în fine, o linie din puncte; aceasta trebuie să o confirme toţi cari ştiu că raţiunea clară este infailibilă; mai ales cei cari tăgăduiesc existenţa unui gol. Insă dacă substanţa corporală s'ar putea împărţi în aşa fel, încât părţile ei să fie în adevăr separate unele de altele, pentru ce să nu fie şi posibil ca o parte din ea să se nimicească, pe când celelalte părţi să rămână strâns legate între ele, ca înainte? Pentru ce trebuiesc toate părţile astfel potrivite între ele, încât să nu fie un gol? Căci lucrurile cari sunt de fapt despărţite, pot exista şi rămânea în starea lor, unele fără altele. Deci, dat fiind că în natură nu există un gol (despre aceasta la un alt loc) şi toate părţile trebuiesc potrivite, ca să nu fie un gol, urmează şi din cauza aceasta, că de fapt părţile nu se pot despărţi unele de altele, cu alte cuvinte, că substanţa corporală, întrucât este substanţă, nu se poate împărţi. Dacă însă cineva ar întreba pentru ce suntem din fire aşa de înclinaţi, să considerăm substanţa ca divizibilă, eu răspund că noi concepem cantitatea în două feluri: pe de o parte în mod abstract sau superfi-

cial, adică prin închipuire, pe de altă parte ca substanţă, adică prin intelect. Deci dacă privim cantitatea, după cum ea ni se prezintă prin închipuire, ceeace facem adesea şi uşor, atunci ne apare finită, divizibilă şi compusă din părţi. Dacă însă o privim, după cum ni se prezintă în intelect, şi o concepem ca substanţă, ceeace este foarte greu, atunci vom afla că este infinită, unică şi indivizibilă, ceeace am arătat-o deja. Toate aceste lucruri devin foarte evidente, dacă se face o deosebire între închipuire şi înţelegere, mai ales dacă se va lua în considerare că materia este pretutindeni aceeaşi, şi părţile ei se deosebesc între ele, numai întrucât materia poate fi modificată în diferite forme, ceeace are drept efect că părţile se deosebesc numai formal, dar nu real. De pildă: se înţelege că apa, întrucât este apă, se poate împărţi şi părţile se pot separa, unele de altele, dar nu întrucât este o substanţă corporală: căci ca atare ea nu se poate despărţi nici împărţi. Deasemenea apa, întrucât este apă, se naşte şi se strică, dar ca substanţă ea nu se naşte şi nu se strică. Cred, deci, că prin aceasta am răspuns şi la argumentul al doilea, deoarece şi acesta se bazează pe presupunerea că materia, privită ca substanţă, este divizibilă şi compusă din părţi: dar deşi această presupunere nu e exactă, totuşi nu ştiu pentru ce materia să fie ceva nedemn de natura divină, mai ales dacă (după teor. 14) în afară de Dumnezeu nu există nici o substanţă din partea căreia el ar putea fi influenţat: zic că totul este în Dumnezeu şi rezultă din necesitatea esenţei sale (precum o voiu arăta în curând). Deaceea nu se poate zice deloc, că Dumnezeu e influenţat din partea unei alte fiinţe, sau că substanţa întinsă este ceva nedemn de Dumnezeu, deşi se consideră divizibilă: trebuie numai admis că este eternă şi infinită. Despre aceasta însă am vorbit deajuns.

T e o r. XVI. — *Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte un număr infinit de lucruri în forme (modis) infinite (adică tot ceeace intelectul infinit poate concepe).*

D e m.: Teorema aceasta trebuie să fie evidentă oricui, dacă îşi dă numai seama că din definiţia dată a unui lucru, intelectul trage concluziuni asupra mai multor însuşiri, cari în adevăr rezultă din acest lucru în mod necesar (adică din natura lui): şi aceste însuşiri pe care intelectul le deduce, sunt cu atât mai numeroase, cu cât mai multă realitate este exprimată prin definiţie,

cu alte cuvinte, cu cât esența lucrului definit implică mai multă realitate. Natura divină însă implică un număr absolut infinit de atribute (definițiunea 6), din care fiecare exprimă o esență infinită în felul său: trebue, prin urmare, ca din necesitatea ei să rezulte un număr infinit de lucruri în forme infinite, cu alte cuvinte, tot ceeace intelectul infinit poate concepe; c. e. d. d.

Corol. I.: Rezultă de aci 1. că Dumnezeu este cauza eficientă a tuturor lucrurilor pe care sufletul lui infinit le poate concepe.

Corol. II.: Rezultă 2. că Dumnezeu este cauza prin sine însuși, nu din întâmplare.

Corol. III.: Rezultă 3. că Dumnezeu este absolut cauza primă.

Teor. XVII. — *Dumnezeu face totul numai după legile naturii sale și neforțat de nimeni.*

Dem.: In demonstrațiunea 16 am arătat că un număr absolut infinit de lucruri rezultă în mod necesar din însăși necesitatea naturii divine sau (ceeace înseamnă acelaşi lucru) din însăși legile acestei naturi. In teorema 15 am arătat la fel, că nimic nu poate exista și nu poate fi conceput fără Dumnezeu și că totul există în Dumnezeu; în afară de Dumnezeu, deci, nu poate exista nici o ființă prin care el să fie determinat sau forțat la acțiunile sale, și astfel Dumnezeu face totul numai după legile naturii sale și neforțat de nimeni; c. e. d. d.

Corol. I.: Rezultă de aci 1. că nici în afara lui Dumnezeu nici în el nu există nici o altă cauză care să-l determine la acțiuni, decât perfecțiunea naturii sale.

Corol. II.: Rezultă 2. că Dumnezeu singur este cauza liberă, pentrucă el singur există din necesitatea naturii sale (teor. 11 și corol. 2. teor. 14) și face totul numai după necesitatea naturii sale (teor. anterioară): prin urmare (defin. 7) el singur este o cauză liberă; c. e. d. d.

Scol.: Alții consideră pe Dumnezeu drept cauză liberă, pentrucă după părerea lor, el poate face să nu ia ființă sau să nu fie produse de el lucrurile care, după cum am zis, rees din natura sa, cu alte cuvinte, care sunt în puterea sa. E acelaş lucru ca și când s'ar spune că Dumnezeu poate face, ca din natura triunghiului să nu urmeze că cele trei unghiuri ale lui să fie egale cu două unghiuri drepte, sau ca dintr'o cauză dată să nu urmeze un efect; aceasta

însă este absurd de admis. Pe lângă aceasta am să arăt mai departe şi fără ajutorul acestei teoreme, că nici intelectul nici voinţa nu îi aparţin naturii lui Dumnezeu. Ştiu că mulţi zic: se poate dovedi că natura lui Dumnezeu este distinsă printr'un intelect suprem şi o voinţă liberă, pentrucă după părerea lor nu există nimic mai desăvârşit ce s'ar putea atribui lui Dumnezeu, decât ceeace este în noi perfecţiunea cea mai înaltă. Dar cu toate că ei consideră pe Dumnezeu ca înzestrat în adevăr cu intelectul cel mai desăvârşit, totuşi nu cred că Dumnezeu poate să creeze tot ceeace există în adevăr în intelectul său; căci printr'o astfel de părere ei ar distruge puterea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi creat tot ceeace există în sufletul lui, — aşa argumentează ei — atunci el n'ar fi putut să creeze ceva mai mult; aceasta însă, după părerea lor, e în contrazicere cu atotputernicia lui. Deaceea ei preferă să considere pe Dumnezeu ca indiferent faţă de toate lucrurile şi fiind creatorul numai al acelor lucruri, pe cari, printr'un fel de voinţă absolută, a hotărât să le creeze. Dar după cum cred, am dovedit destul de clar (teor. 16) că din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura sa infinită a izvorit un număr infinit de lucruri în forme infinite, adică totul în mod necesar, şi izvorăşte pururea cu aceeaşi necesitate, cu care rezultă din veci în veci că cele trei unghiuri ale unui triunghiu sunt egale cu două unghiuri drepte. Prin urmare, atotputernicia lui Dumnezeu a existat din vecii vecilor şi va exista aevea în aceiaş vigoare; şi astfel ea apare mai desăvârşită după părerea mea. Aşi crede chiar că adversarii mei (să vorbim deschis) tăgăduiesc atotputernicia lui Dumnezeu; căci sunt siliţi a admite că Dumnezeu înţelege un număr infinit de lucruri creabile, pe cari totuşi nu e în stare să le creeze: dacă ar creia tot ceeace el înţelege, atunci ar epuiza — după părerea lor — atotputernicia sa, şi ar deveni nedesăvârşit. Deci, pentru a stabili desăvârşirea lui Dumnezeu, ei sunt nevoiţi a afirma că el nu crează tot ceeace stă în puterea sa; aceasta însă după părerea mea este ficţiunea cea mai absurdă, care se poate născoci despre atotputernicia lui Dumnezeu, şi cea mai contrară ei. In ce priveşte, însă, intelectul şi voinţa pe care de obicei o atribuim lui Dumnezeu, am să stabilesc următoarele: dacă intelectul şi voinţa i-ar aparţine firii eterne a lui Dumnezeu, atunci ar trebui în adevăr, ca prin fiecare din aceste atribute să înţelegem cu totul altceva, decât ceeace oamenii presupun în

general. Căci intelectul şi voinţa care ar constitui esenţa lui Dumnezeu, ar trebui să se deosebească de intelectul şi voinţa noastră tot aşa ca cerul de pământ, şi o asemănare n'ar putea să existe decât la nume, adică aşa cum se aseamănă la nume câinele, constelaţia de pe cer, cu câinele, animal lătrător. Voi dovedi aceasta prin următoarele: dacă intelectul ar aparţine naturii lui Dumnezeu, el din fire n'ar putea să fie, ca şi intelectul nostru, posterior, (ceeace se presupune foarte adeseori), sau împreună cu lucrurile înţelese, fiindcă Dumnezeu, în ce priveşte cauzalitatea, este înaintea tuturor lucrurilor (corol. 1. teor. 16.); din contra, esenţa adevărată şi formală a lucrurilor este aşa precum este, fiindcă ele există obiectiv ca atare în intelectul lui Dumnezeu.

Intelectul lui Dumnezeu deci, întrucât îl vom concepe ca formând esenţa lui, este în adevăr cauza esenţei precum şi a existenţei tuturor lucrurilor; aceasta pare a fi fost observat şi de aceia cari afirmă că intelectul, voinţa şi puterea lui Dumnezeu sunt unul şi acelaş lucru. Deci, dat fiind că intelectul lui Dumnezeu este unica cauză a lucrurilor atât în vederea esenţei (precum am arătat) cât şi a existenţei lor, trebue negreşit ca el să se deosebească de aceste lucruri atât în vederea esenţei, cât şi a existenţei lor; căci lucrul cauzat se deosebeşte de cauza sa tocmai prin ceeace primeşte din partea cauzei. De pildă: Un om este cauza existenţei, nu însă a esenţei unui alt om (aceasta este un adevăr etern), prin urmare, unul poate să se asemene cu altul pe deplin în esenţa lor, în privinţa existenţei, însă, ei trebue să difere. Deci, dacă existenţa unuia s'a stins, atunci nu va pieri şi existenţa celuilalt: dacă însă esenţa unuia s'ar putea distruge şi ar deveni falsă, atunci s'ar nimici şi esenţa celuilalt. Un lucru însă, care este cauza esenţei şi a existenţei unui efect oarecare, trebue să se deosebească de acest efect în privinţa esenţei, precum şi a existenţei lui. Intelectul lui Dumnezeu însă este cauza esenţei şi existenţei intelectului nostru. Or, intelectul lui Dumnezeu întrucât îl concepem ca formând esenţa sa, se deosebeşte de intelectul nostru în privinţa esenţei precum şi a existenţei lui, şi în nici o privinţă nu poate fi asemănător cu el decât prin nume.

In ce priveşte voinţa, demonstraţiunea poate să fie la fel, precum o vede oricine.

T e o r. XVIII. — *Dumnezeu este cauza imanentă, nu însă transitorie, a tuturor lucrurilor.*

D e m.: Tot ce există, există în Dumnezeu și trebue conceput prin Dumnezeu (teor. 15); el este deci (corol. I. teor. 16) cauza lucrurilor cari există în el: aceasta era de dovedit mai întâi. Pe de altă parte nu există o altă substanță afară de Dumnezeu (teor. 14), cu alte cuvinte (definițiunea 3) afară de el nu poate fi dat nimic ce ar exista în sine: aceasta era de dovedit în rândul al doilea. Urmează, deci, că Dumnezeu este cauza imanentă, nu însă transitorie a tuturor lucrurilor; c. e. d. d.

T e o r. XIX. — *Dumnezeu sau toate atributele lui Dumnezeu sunt eterne.*

D e m.: Dumnezeu (definițiunea 6) este substanța care există în mod necesar (teor. 11); cu alte cuvinte (teor. 7) esenței lui îi aparține existența sau (ceeace e acelaș lucru), din definițiunea lui Dumnezeu urmează că el există: prin urmare e etern (definițiunea 8). Prin atributele lui Dumnezeu însă trebue înțeles ceeace (definițiunea 4) exprimă esența substanței divine, cu alte cuvinte, ceeace aparține substanței, pe care tocmai trebuie să o cuprindă în ele atributele. Naturii substanței, însă, (precum am arătat deja în teorema 7) îi aparține veșnicia; prin urmare trebue ca și fiecare din atributele ei să cuprindă în sine veșnicia, și așa toate sunt eterne; c. e. d. d.

S c o l.: Teorema aceasta reese foarte clar și din demonstrațiunea prin care am dovedit existența lui Dumnezeu (teor. 11). Eu zic că din ea rezultă în mod evident existența lui Dumnezeu, precum și faptul că existența sa este un adevăr etern. Am mai dovedit veșnicia lui Dumnezeu, și anume prin teorema 19 partea I a principiilor filosofiei lui Cartesius: deci n'am nevoie de a repeta aceasta aici.

T e o r. XX . — *Existența lui Dumnezeu și esența sa sunt unul și acelaș lucru.*

D e m.: Dumnezeu (după teor. anterioară) și toate atributele lui sunt eterne, cu alte cuvinte (definițiunea 8) fiecare din atributele sale exprimă existența sa; atributele lui Dumnezeu, deci, cari exprimă esența sa eternă (definițiunea 4), exprimă totodată și existența sa eternă, cu alte cuvinte, ceeace constituie esența lui Dumnezeu, constituie în acelaș timp și existența sa; prin urmare, exitența și esența sa sunt unul și acelaș lucru.

C o r o l. I: De aci rezultă 1. că existența lui Dumnezeu precum şi esența sa sunt un adevăr etern.

C o r o l II: Rezultă 2. că Dumnezeu și toate atributele lui Dumnezeu sunt nestrămutate. Căci dacă s'ar schimba în vederea existenței lor, atunci ar trebui (după teorema precedentă) să se schimbe și în vederea esenței lor; cu alte cuvinte, (ceeace se înţelege dela sine), ar trebui ca din adevărate să se schimbe în falşe; aceasta însă este absurd de admis.

T e o r. XXI. — *Tot ceeace rezultă din absoluta natură a unui atribut al lui Dumnezeu, a trebuit să existe totdeauna și să fie infinit, cu alte cuvinte, este etern și infinit în virtutea acestui atribut.*

D e m.: Dacă cineva neagă aceasta, să presupună el atunci, pe cât îi este posibil, că din natura absolută a unui atribut al lui Dumnezeu urmează ceva ce este finit şi are o existență sau durată mărginită: spre exemplu ideea despre Dumnezeu în cugetare. Dar cugetarea, întrucât este considerată ca un atribut al lui Dumnezeu, este infinită în mod necesar, prin însăşi natura sa (teor. 11): întrucât însă are o idee despre Dumnezeu, se presupune că este finită. In acest caz însă (defin. 2) ea trebue să fie concepută ca limitată numai de altă cugetare, dar nu de una care conține concepţia despre Dumnezeu, (căci în privința aceasta s'a presupus că este finită), ci de o cugetare care nu conține ideea despre Dumnezeu și care (teor. 11) la fel trebue să existe în mod necesar. Există deci o cugetare care nu conține această idee despre Dumnezeu, adică una din care, întrucât este o cugetare absolută, nu rezultă în mod necesar ideea despre Dumnezeu, (căci am dedus o cugetare care conține ideea despre Dumnezeu și o alta care nu o conține): aceasta este însă contrar presupunerii. Deci, dacă ideea despre Dumnezeu în cugetare sau altceva în orice alt atribut al lui Dumnezeu (nu importă ce atribut luăm în considerare, deoarece demonstraţiunea este universală), urmează din necesitatea naturii absolute a acestui atribut, atunci acest ceva trebuie să fie infinit în mod necesar. Aceasta era de dovedit mai întâiu. Pe de altă parte este cu neputință, ca ceeace rezultă astfel din necesitatea naturii vreunui atribut, să aibă o durată limitată. Dacă se tăgăduește aceasta, să se presupună atunci că există un lucru care izvorăşte din necesitatea naturii unui atribut oarecare al lui Dumnezeu, de pildă: ideea despre Dumnezeu în cugetare, și totodată să se presupună că ideea aceasta, într'o

vreme oarecare, nu a existat sau nu va exista. Deoarece însă cugetarea e considerată ca un atribut al lui Dumnezeu, ea trebuie să existe în mod necesar şi neschimbată (teor. 11 şi corol. 2, teor. 20); deci, dincolo de durata ideii despre Dumnezeu — căci s'a presupus că ea n'a existat sau nu va exista, — va trebui să existe şi o cugetare fără idee despre Dumnezeu: dar aceasta este în contrazicere cu presupunerea, că ideea despre Dumnezeu izvorăşte în mod necesar din cugetare. Prin urmare, ideea despre Dumnezeu în cugetare, sau orice alt lucru, care rezultă în mod necesar din natura absolută a unui atribut al lui Dumnezeu, nu poate să aibă o durată determinată, ci există veşnic în virtutea aceluiaşi atribut: aceasta era dovedit în rândul al doilea. Să ştim deci, că la fel trebuie să afirmăm aceasta şi despre orice alt lucru, care izvorăşte din natura absolută a oricărui atribut al lui Dumnezeu.

Teor. XXII. — *Tot ceeace rezultă din modificarea unui atribut, care în virtutea acestui atribut există în mod necesar şi este infinită, trebuie la fel să existe în mod necesar şi să fie infinit.*

Dem.: Demonstraţiunea acestei teoreme e la fel ca şi aceea a teoremei precedente.

Teor. XXIII. — *Orice mod care există cu necesitate, şi este infinit, a trebuit să rezulte cu necesitate, sau din absoluta natură a unui atribut al lui Dumnezeu, sau dintr'o astfel de modificare a unui atribut care există în mod necesar şi este infinită.*

Dem.: Modul se află în altceva, prin care trebuie conceput (def. 5): cu alte cuvinte (teorema 15) se află numai în Dumnezeu şi poate fi conceput numai prin Dumnezeu. Deci dacă se concepe că un mod oarecare există necesarmente şi este infinit, atunci acesta trebuie dedus sau înţeles pe baza unui atribut al lui Dumnezeu, întrucât exprimă o infinitate şi o necesitate de existenţă sau (ceeace după defin. 8 este acelaşi lucru) o veşnicie: cu alte cuvinte (definiţiunea 6 şi teorema 19), întrucât acest atribut e conceput în natura sa absolută. Un mod, deci, care există cu necesitate şi este infinit, a trebuit să izvorască din natura absolută a unui atribut al lui Dumnezeu, şi aceasta sau în mod nemijlocit (despre aceasta vezi teorema 21) sau prin mijlocirea unei anumite modificări, care rezultă din natura absolută a unui atribut, cu alte cuvinte, (după teorema anterioară) care există în mod necesar şi este infinit; c. e. d. d.

Teor. XXIV. — *Esența lucrurilor produse de Dumnezeu nu implică existența lor.*

Dem.: Rezultă din definițiunea 1. Căci orice lucru a cărui natură (bine înțeles considerată în ea însăși) implică existența sa, este cauza sa proprie și există din însăși necesitatea naturii sale.

Corol.: De aci rezultă că Dumnezeu nu este numai cauza că lucrurile încep să existe, ci și că ele perseverează în existența lor, sau (după un termen scolastic) Dumnezeu este pentru lucruri cauza lor de a fi (essendi). Căci fie că lucrurile există fie că nu, oridecâteori îndreptăm atențiunea noastră către esența lor, noi vedem că ea nu cuprinde în sine nici existența, nici durata: așa dar esența lucrurilor nu poate fi cauza nici a existenței nici a duratei lor, ci numai Dumnezeu, a cărui natură este singura care cuprinde în sine existența (corol. 1, teorema 14).

Tor. XXV. — *Dumnezeu este cauza eficientă, nu numai a existenței lucrurilor ci și a esenței lor.*

Dem.: Dacă se tăgăduiește aceasta, urmează atunci, că Dumnezeu nu este cauza esenței lucrurilor: deci (axioma 4) ea poate fi concepută și fără Dumnezeu. Dar aceasta (teor. 15) este absurd. Prin urmare, Dumnezeu este și cauza esenței lucrurilor; c. e. d. d.

Scol.: Teorema aceasta rezultă mai clar din teorema 16; căci din ea reese că atât esența lucrurilor cât și existența lor trebuie dedusă în mod necesar din natura divină; să o spunem scurt: în acelaş înțeles, în care Dumnezeu se numește cauza sa proprie, el trebuie numit cauza tuturor lucrurilor, ceeace se va cunoaște mai clar din corolarul următor:

Corol.: Lucrurile individuale nu sunt nimic altceva decât modificările atributelor lui Dumnezeu, sau modificările, prin care atributele lui Dumnezeu se manifestă, într'un fel cert şi determinat. Demonstrațiunea rezultă din teorema 15 și definițiunea 5.

Teor. XXVI. — *O ființă care este determinată la o acțiune oarecare, a fost în mod necesar așa determinată de Dumnezeu, iar o ființă, care n'a fost determinată de Dumnezeu, nu poate să se determine pe sine însăși.*

Dem.: Dacă zicem că o ființă este determinată de ceva la acțiune, atunci acest ceva e absolut pozitiv (precum se înțelege dela sine), și Dumnezeu este cauza producătoare a esenței precum

şi a existenţei lui (după teor. 25 şi 16): aceasta în primul rând. De aci însă rezultă foarte clar şi partea a doua a acestei teoreme. Căci dacă fiinţa care n'a fost determinată de Dumnezeu, s'ar determina pe sine însăşi, atunci partea întâia a acestei teoreme ar fi falsă, ceeace însă e absurd de admis, precum am arătat.

Teor. XXVII. — *Ceeace este determinat de Dumnezeu la acţiune, nu poate să se facă pe sine nedeterminat.*

Dem.: Teorema aceasta urmează din axioma a treia.

Teor. XXVIII. — *Orice lucru individual sau orice lucru care este finit şi are o existenţă determinată, nu poate să existe şi să fie determinat la o acţiune, dacă existenţa şi acţiunea sa nu este determinată de o cauză care este şi ea finită şi are o existenţă determinată, şi această cauză la rândul ei nu poate nici ea să existe şi să fie determinată la acţiune, dacă existenţa şi acţiunea ei nu este determinată de o altă cauză, care şi ea la rândul ei este finită şi are existenţă determinată, şi aşa la infinit.*

Dem.: Tot ce este determinat să existe şi să fie în acţiune, este determinat la aceasta de către Dumnezeu (teorema 26 şi corol. teoremei 24). Dar un lucru care este finit şi are o existenţă determinată, nu poate să rezulte din natura absolută a unui atribut divin, deoarece tot ceeace rezultă din natura absolută a unui atribut divin, este infinit şi etern (teorema 21). Deci, trebuie să rezulte din Dumnezeu, sau din vre-un atribut al lui, întrucât acesta e considerat ca modificat într'o formă anumită; căci afară de substanţe şi modurile lor nu există nimic (axioma 1 şi definiţiunea 3 şi 5) şi modurile (corol. teoremei 25) nu sunt nimic altceva decât schimbări în atributele lui Dumnezeu. Dar din Dumnezeu sau vre-un atribut al lui, întrucât acesta este modificat într'o formă eternă şi infinită, n'a putut rezulta acel lucru (teorema 22). Prin urmare a trebuit să rezulte din Dumnezeu sau să fie determinată de către Dumnezeu sau vre-un atribut a lui, întrucât acesta este modificat într'o formă finită şi are o existenţă determinată. Aceasta era de dovedit în rândul întâiu. Apoi iarăşi cauza sau modificarea aceasta (după aceleaşi principii, după cari am dovedit partea întâia a acestei teoreme) a trebuit să fie şi ea determinată de o altă cauză care este la fel finită şi are o existenţă limitată, şi iarăşi aceasta din urmă (după aceleaşi principii) de o alta şi aşa mai departe (după acelaş raţionament) la infinit; c. e. d. d.

Scol.: Deoarece unele lucruri, adică acelea cari rezultă în mod necesar din natura absolută a lui Dumnezeu, au trebuit să fie produse de el în mod nemijlocit, și prin mijlocirea acestor lucruri prime au luat ființă celelalte, cari totuși fără Dumnezeu nu pot exista și nu pot fi concepute, rezultă din aceasta: 1. că Dumnezeu este absolut cauza cea mai apropiată a tuturor lucrurilor produse nemijlocit de el, nu însă precum se zice, numai în forma lor. Căci efectele produse de Dumnezeu nu pot exista și nu pot fi concepute fără el (teor. 15 și corol. teor. 24). Rezultă: 2. că Dumnezeu nu poate fi numit cauza depărtată a lucrurilor particulare decât pentru a le deosebi de lucrurile pe care Dumnezeu le-a creat în mod nemijlocit, sau mai bine pentru a le deosebi de acelea care rezultă din natura absolută a lui. Căci prin cauza depărtată înțelegem aceea care în nici un fel nu este legată de efect. Dar tot ceeace există, există în Dumnezeu și depinde de el, așa încât e cu neputință ca un lucru oarecare să existe și să fie conceput fără el.

Teor. XXIX. — *Pe lume nu există nimic întâmplător, ci totul e determinat de necesitatea naturii divine ca să existe și să acționeze într'o formă certă.*

Dem.: Tot ceeace există, există în Dumnezeu (după teor. 15). Dumnezeu însă nu poate fi numit ceva întâmplător, pentrucă (după teor. 11) există în mod necesar, nu însă din întâmplare. Și modurile naturii divine au izvorît din ea cu necesitate, nu însă din întâmplare (după teor. 16) și aceasta sau întrucât natura divină este privită în forma ei absolută (după teor. 21) sau întrucât o considerăm ca determinată la acțiune într'un anumit fel (după teor. 27). Pe de altă parte însă Dumnezeu este cauza nu numai că aceste moduri există (după corol, teor. 24), ci și (după teor. 26) că sunt determinate la o anumită acțiune. Deci, dacă nu sunt determinate de Dumnezeu (după aceeaș teoremă), atunci e ceva imposibil, nu însă ceva întâmplător, ca ele să se determine pe ele înșele; și dimpotrivă (după teor. 27), dacă sunt determinate de Dumnezeu, atunci e tot așa ceva imposibil, nu însă întâmplător, ca ele să se facă pe ele însele nedeterminate; rezultă, deci, că totul este determinat de necesitatea naturii divine, nu numai ca să existe, ci și ca să existe și să acționeze într'o formă anumită; și astfel nu există nimic întâmplător; c. e. d. d.

Scol.: Inainte de a trece mai departe, vreau să explic, sau

mai bine zis, să notez aici, ce trebuie înțeles prin natura naturantă *(natura naturans)* şi natura naturată *(natura naturata)*. Căci din cele spuse mai sus rezultă, după cum cred, că prin natura naturantă trebuie înțeles, ceeace este în sine și se concepe prin sine, sau atributele substanței care exprimă o esență eternă şi infinită, cu alte cuvinte (corol. 1. prop. 14. și cor. 2. prop. 17) Dumnezeu, întrucât e considerat drept cauza liberă. Prin natura naturată însă trebuie înțeles tot ceeace rezultă din necesitatea naturii lui Dumnezeu, sau din necesitatea fiecăruia din atributele lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, toate modurile atributelor lui Dumnezeu, întrucât ele sunt considerate ca fiind cuprinse în Dumnezeu și nu pot să existe și să fie concepute fără Dumnezeu.

Teor. XXX. — *Intelectul, fie el în realitate finit sau infinit, cunoaște numai atributele și modurile lui Dumnezeu și nimic altceva.*

Dem.: O idee adevărată trebuie să concorde cu obiectul ei (axioma 6), cu alte cuvinte (precum se înțelege dela sine), ceeace în mod obiectiv se află în intelect, trebuie în mod necesar, să existe și în natură. Dar în natură (cor. 1. teor. 14) nu există nimic altceva decât o singură substanță, adică Dumnezeu, și nici o altă modificare (teor. 15), decât aceea care este în Dumnezeu și (după aceeaşi teoremă) nu poate să existe şi să fie concepută fără Dumnezeu. Prin urmare intelectul, fie el de fapt finit sau infinit, cunoaște atributele şi modificările lui Dumnezeu și nimic altceva; c. e. d. d.

Teor. XXXI. — *Intelectul real, fie el finit sau infinit, precum și voința, dorința, iubirea, etc., trebuiesc socotite că aparținând naturii naturate, nu însă celei naturante.*

Dem.: Prin intelect (precum este evident) nu înțelegem cugetarea absolută, ci numai un mod anumit al cugetării, care se deosebește de celelalte moduri, adică de dorință, iubire și altele. Astfel (defin. 5) intelectul trebuie conceput pe baza cugetării absolute, cu alte cuvinte (teor. 15 și defin. 6) pe baza unui atribut al lui Dumnezeu, care exprimă esența eternă şi infinită a cugetării în așa fel, încât, fără acest atribut, intelectul nu poate exista şi nu poate fi conceput. De aceea intelectul (scol. teor. 29) trebuie socotit ca o parte din natura naturată, nu însă din cea naturantă ca şi celelalte moduri ale cugetării; c. e. d. d.

S c o l.: Nu deaceea zic „intelectul real", pentru că admit că există și un intelect potențial, ci numai pentrucă vreau să evit toată confuziunea și să vorbesc numai despre lucruri foarte evidente pentru noi, adică despre înțelegerea însăși, pe care o pricepem în mod mai deslușit decât toate celelalte lucruri; căci nu putem înțelege nici un lucru care să nu ne conducă spre o cunoaștere mai desăvârșită a „înțelegerii".

T e o r. XXXII. — *Voința nu poate fi numită cauză liberă, ci cauză necesară.*

D e m.: Voința este numai o anumită formă de cugetare ca și intelectul; prin urmare (după teor. 28) nici un act de voință nu poate exista și nu poate fi determinat să producă un efect, dacă nu este determinat de către o altă cauză, și iarăși aceasta de către o alta, și așa mai departe la infinit. Chiar dacă voința ar fi considerată infinită, totuși existența și acțiunea ei trebuiesc determinate de Dumnezeu, nu întrucât este o substanță absolut infinită, ci întrucât are un atribut care exprimă esența infinită și eternă a cugetării (după teor. 23). Deci, oricum se concepe voința, fie ca finită fie ca infinită, necondiționat există o cauză prin care existența și acțiunea ei sunt determinate, și deaceea (după definițiunea 7) voința nu se poate numi o cauză liberă, ci numai o cauză necesară sau forțată; c. e. d. d.

C o r o l. I: De aci rezultă: 1. că Dumnezeu nu acționează din liberă voință.

C o r o l. II : Urmează 2. că voința și intelectul sunt în acelaș raport cu Dumnezeu, ca și mișcarea și repausul, și în genere ca toate celelalte lucruri din natură, cari (după teor. 29) trebuesc să fie determinate de Dumnezeu, ca să existe și să acționeze într'un mod anumit. Căci voința, la fel ca și toate celelalte lucruri, are nevoie de o cauză prin care să fie determinată la existență și acțiune într'un mod anumit. Și chiar dacă dintr'o voință dată și dintr'un intelect dat izvorăște un număr infinit de efecte, totuși din cauza aceasta nu se zice mai just că Dumnezeu acționează din libertatea voinței, decât s'ar putea zice din cauza acelor lucruri care rezultă din mișcare și repaus (căci și din acestea rezultă un număr infinit de lucruri). Voința, deci, nu aparține naturii lui Dumnezeu mai mult decât toate celelalte lucruri din natură, ci stă cu el în acelaș raport, ca și mișcarea și repausul și celelalte lucruri naturale

care izvorăsc, precum am arătat, din necesitatea naturii dumnezeești și sunt determinate de ea ca să existe și să fie în acțiune într'un mod anumit.

T e o r. XXXIII. — *Lucrurile n'au putut fi produse de Dumnezeu în nici o altă formă și în nici o altă ordine decât aceea în care sunt produse.*

D e m.: Căci toate lucrurile au izvorât în mod necesar din natura dată a lui Dumnezeu (teor. 16) și sunt determinate din necesitatea firii lui Dumnezeu, ca să existe și să acționeze într'un mod anumit (teor. 29). Deci, dacă lucrurile ar fi putut avea o altă natură sau ar fi putut fi determinate să lucreze într'un alt chip, încât ordinea naturii ar fi fost alta, atunci și firea lui Dumnezeu ar fi putut fi alta decât aceea care este acuma; dar atunci (teor. 11) și această fire ar trebui să existe și, prin urmare, ar putea să existe doi sau mai mulți Dumnezei, ceeace (corol. 1. teor. 14) este absurd de admis. Lucrurile deci n'au putut fi create într'un alt fel sau într'o altă ordine, și așa mai departe; c. e. d. d.

S c o l. I.: Deoarece am dovedit așa de clar, ca lumina soarelui la amiazi, că lucrurile nu conțin absolut nimic ca să fie numite întâmplătoare, vreau să lămuresc puțin ce trebuie înțeles prin „întâmplător"; dar mai întâi vreau să explic înțelesul cuvintelor „necesar" și „imposibil". Un lucru oarecare poate fi numit „necesar", sau din punct de vedere al esenței sau al cauzei sale. Căci existența oricărui lucru izvorește în mod necesar, sau din esența și definițiunea sa, sau dintr'o anumită cauză producătoare. Tot așa un lucru oarecare se numește imposibil, atunci când esența sa și definițiunea cuprind în sine o contrazicere, sau dacă nu se află o cauză exterioară menită să producă un astfel de lucru. Un lucru însă se numește „întâmplător", nu din alt motiv, decât din imperfecțiunea cunoașterii noastre. Căci dacă nu știm sigur că un lucru conține o contrazicere, dar nu putem afirma ceva mai sigur despre existența sa, fiindcă nu cunoaștem șirul cauzelor, atunci niciodată nu putem considera un astfel de lucru ca „necesar" sau „imposibil", și îl numim „întâmplător" sau „imposibil".

S c o l. II.: Din cele spuse urmează în mod necesar că lucrurile sunt produse de Dumnezeu cu desăvârșirea cea mai mare, fiindcă au izvorât în mod necesar din firea sa reală și cea mai desăvârșită. Și prin aceasta nu se stabilește nici-o imperfecțiune a

lui Dumnezeu; din potrivă, tocmai desăvârşirea lui ne-a îndemnat să spunem aceasta, și dacă am presupune contrarul, atunci ar urma clar (precum tocmai am dovedit) că Dumnezeu nu este firea cea mai desăvârșită. Căci dacă lucrurile ar fi fost produse într'un alt fel, atunci ar trebui să-i atribuim şi lui Dumnezeu o altă natură, deosebită de aceea pe care suntem nevoiţi să i-o dăm, considerându-l ca fiinţa cea mai desăvârşită.

Dar nu mă îndoesc că mulţi oameni vor râde de părerea aceasta, zicând că este absurdă, şi nu se vor hotărî să-şi îndrepteze sufletul lor spre examinarea ei exactă, şi aceasta nu pentru alt motiv decât pentrucă sunt obişnuiţi a-i atribui lui Dumnezeu un alt fel de libertate, cu mult mai deosebită de aceea pe care noi am atribuit-o lui Dumnezeu (defin. 6), adică o voinţă absolută. Deasemenea nu mă îndoiesc mai puţin că oamenii, dacă ar vrea să mediteze asupra acestui lucru și să examineze cu adevărat rândul demonstraţiunilor noastre, ar respinge în fine o astfel de libertate pe care au atribuit-o lui Dumnezeu, şi ar considera aceasta, nu numai ca ceva ridicol ci și ca un mare obstacol pentru ştiinţă. Şi nu-i nevoie de a repeta aci ceeace am spus în scolia teor. 17. Totuși vreau, de dragul lor, să arăt că din desăvârşirea lui Dumnezeu rezultă faptul că lucrurile n'au putut fi create nici într'un alt fel, nici într'o altă ordine, deși se admite că voinţa aparţine esenţei lui Dumnezeu. Şi va fi uşor de a arăta aceasta, dacă mai întâi vom lua în consideraţiune ceeace tocmai ei înşişi admit, anume, că depinde numai de hotărîrea şi voinţa lui Dumnezeu, ca lucrurile să fie ceeace sunt de fapt, altminteri Dumnezeu n'ar fi cauza lor; apoi că din vecii vecilor toate hotărîrirle lui Dumnezeu au fost luate de el însuși; căci altminteri i s'ar putea reproşa imperfecţiunea şı nestatornicia. Deoarece însă în veşnicie nu există un „când", un „înainte" sau un „apoi", urmează din însăşi perfecţiunea lui Dumnezeu, că el niciodată nu poate şi n'a putut lua o altă hotărîre decât aceea pe care a luat-o, sau că n'a existat înainte de hotărîrile sale, și nu poate să existe fără ele.

Dar după părerea lor n'ar rezulta nici o imperfecţiune, chiar dacă s'ar presupune că Dumnezeu ar fi putut să creeze o altă lume, sau că ar fi luat o altă hotărîre despre natura și orânduirea ei. Această părere a lor însă nu-i nimic altceva decât o afirmaţie că Dumnezeu poate schimba hotărîrile sale. Căci dacă Dumnezeu ar

fi hotărît despre lume și orânduirea ei, nu așa cum a hotărît de fapt, adică dacă ar fi voit altceva şi ar fi conceput altceva referitor la lume, atunci negreşit, el ar fi avut un alt intelect și o altă voinţă decât are acum. Şi dacă este posibil să-i atribuim lui Dumnezeu un alt intelect şi o altă voință, fără ca esenţa şi perfecțiunea sa să fie schimbate prin aceasta, pentru ce să nu fie îngăduit lui Dumnezeu a schimba și acuma hotărîrile sale asupra lucrurilor create și totuș să rămână desăvârşit ?

Căci intelectul și voința lui Dumnezeu, în ce privește crearea şi orînduirea lumei, rămâne în acelaş raport cu esenţa și perfecțiunea lui, oricare ar fi părerea noastră despre aceste lucruri. Deoarece însă intelectul și voința lui nu se deosebesc de esența lui, ceeace admit și ei, cu toţii, urmează în mod necesar că esența lui Dumnezeu ar fi o alta, dacă el ar fi avut de fapt un alt intelect și o altă voinţă; deasemenea, dacă lucrurile (precum am tras concluzia la început), ar fi fost produse de el într'un alt fel decât au fost produse de fapt, atunci intelectul şi voința lui, cu alte cuvinte (ceeace admit și ei) esenţa lui ar fi fost şi ea o alta; aceasta este însă absurd de admis.

Deci, fiindcă lucrurile n'au putut fi produse de Dumnezeu într'un alt fel sau într'o altă ordine și fiindcă adevărul acesta rezultă din perfecţiunea cea mai supremă a lui Dumnezeu, nu există nici un alt raționament adevărat care să ne convingă că Dumnezeu n'a voit să creeze lucrurile cari există în sufletul său, cu aceeaş desăvârșire cu care le înțelege. Se va face însă obiecțiunea că lucrurile nu conțin nici o perfecţiune sau imperfecţiune, ci tot ceeace se află în ele și este cauza că le numim perfecte sau imperfecte, bune sau rele, depinde numai de voința lui Dumnezeu; și dacă el ar fi voit, ar fi putut face ca ceeace este perfecțiunea cea mai înaltă să se transforme în cea mai mare imperfecţiune, și contrarul. Dar ce altceva este o astfel de părere, decât o clară afirmație că Dumnezeu, care cu necesitate înţelege ceeace voeşte, prin voința sa poate face ca să înțeleagă lucrurile altfel decât le înțelege în adevăr? Aceasta în adevăr este ceva foarte absurd (precum tocmai am arătat-o). Mă pot folosi, deci, de aceeaș argumentație împotriva lor, zicând următoarele: totul depinde de puterea lui Dumnezeu. Deci pentru ca ordinea lucrurilor să poată fi alta, şi voința lui Dumnezeu ar trebui să fie alta; dar voința lui Dumnezeu nu poate fi

alta (precum am dovedit-o tocmai acum foarte clar din perfecțiunea lui Dumnezeu), prin urmare nici ordinea lucrurilor nu poate fi alta. Mărturisesc că părerea aceasta ce supune totul unei voințe indiferente a lui Dumnezeu și susține că totul depinde de bunul lui plac, se abate mai puțin dela adevăr decât părerea acelora cari stabilesc că Dumnezeu, în toate acțiunile sale, ține seamă de ceeace este bun. Căci aceștia par a pune ceva în afară de Dumnezeu ce nu depinde de el, spre care, totuși, în acțiunile sale el își îndreaptă atențiunea ca spre un model, cu alte cuvinte, unde el vrea să ajungă ca la un țel anumit. Aceasta, într'adevăr, nu înseamnă altceva decât a supune pe Dumnezeu hazardului, și altceva mai absurd decât aceasta nu s'ar putea zice despre Dumnezeu, care este prima și singura cauză liberă a esenței tuturor lucrurilor, precum și a existenței lor. Deaceea nu-i nevoie să mai pierd timp cu respingerea acestor lucruri absurde.

Teor. XXXIV. — *Puterea lui Dumnezeu este însăși esența sa.*

Dem.: Căci din însăși necesitatea esenței sale rezultă că Dumnezeu este propria sa cauză (teor. 11) și (teor. 16 și corol.) a tuturor lucrurilor. Prin urmare puterea lui Dumnezeu, prin care el însuși și toate lucrurile există și sunt în acțiune, este însăși esența sa; c. e. d. d.

Teor. XXXV. — *Tot ceeace concepem ca fiind în puterea lui Dumnezeu, există în mod necesar.*

Dem.: Căci tot ce este în puterea lui Dumnezeu, trebuie să fie cuprins în esența lui în așa fel, încât să și urmeze din ea în mod necesar (după teor. precedentă) și prin urmare totul există în mod necesar; c. e. d. d.

Teor. XXXVI. — *Nu există nici un lucru, din natura căruia să nu urmeze un efect anumit.*

Dem.: Tot ce există, exprimă firea sau esența lui Dumnezeu într'un mod anumit și determinat (corol. teor. 25), cu alte cuvinte, (teor. 34) exprimă puterea lui Dumnezeu care este cauza tuturor lucrurilor, într'un mod anumit și determinat. Prin urmare, trebuie să rezulte un efect anumit din tot ce există; c. e. d. d.

APENDICE

Astfel am explicat natura lui Dumnezeu și însușirile sale,

adică am arătat că Dumnezeu există în mod necesar și este unic. că există din singura necesitate a naturii sale și este cauza liberă a tuturor lucrurilor într'un mod determinat, că totul există în Dumnezeu și depinde de el, așa că fără el nimic nu poate să existe și să fie conceput. In fine am arătat că totul e predeterminat de Dumnezeu, nu după libera voință sau bunul lui plac absolut, ci în virtutea naturii sale absolute sau a puterii sale infinite. Am încercat deasemenea, oriunde am avut ocaziunea, să înlătur prejudecățile, care ar fi putut îngreuna înțelegerea demonstrațiunilor mele.

Deoarece însă mai sunt destule prejudecăți care au putut și pot împiedeca foarte mult înțelegerea conexiunii lucrurilor așa cum am explicat-o eu, am socotit necesar a le supune unui examen din partea rațiunii. Văd că toate prejudecățile despre care vreau să vorbesc aici, provin din una singură și anume, din presupunerea susținută pretutindeni, că toate ființele acționează ca și oamenii înșiși în vederea unui scop anumit. Mai mult încă, oamenii sunt convinși că însuși Dumnezeu aduce toate lucrurile spre un țel hotărît (căci ei spun că Dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om l-a făcut spre a fi preamărit de el). Acest prejudiciu deci vreau să-l îndepărtez înainte de toate, cercetând în rândul întâi cauza, pentru care cei mai mulți dintre oameni cred în el și sunt înclinați a-l adopta.

In rândul al doilea am să arăt că acest prejudiciu este neîntemeiat, și în fine, cum din el au pornit celelalte prejudicii despre „bun" și „rău", „merit" și „păcat", „laudă" și „dojană", „ordine" și „confuziune", „frumusețe" și „diformitate", și altele de acest fel. Dar pentru a deduce aceasta din natura sufletului omenesc, nu e aici locul potrivit. Va fi suficient, dacă luăm aici drept bază ceeace toată lumea trebuie să admită și anume: că toți oamenii se nasc ca ființe, cari nu cunosc cauza lucrurilor, dar au o pornire spre a-și căuta folosul lor și sunt conștienți de această pornire. De aici rezultă în rândul întâiu că oamenii se consideră liberi, pentrucă în ceeace privește dorințele și faptele lor, ei sunt conștienți de ele, dar în ceeace privește motivele care îi îndeamnă a dori sau a voi ceva, la acestea ei nu se gâdesc nici măcar în vis, pentrucă nu le cunosc deloc. Rezultă în rândul al doilea că oamenii lucrează totdeauna în vederea unui scop, adică în vederea avantagiilor pe care le doresc. De acolo vine că ei cer totdeauna să cunoască numai rostul acțiunilor săvârșite, și odată cunoscute, sunt mulțumiți, ne

mai având în suflet nici un motiv de îndoială. Dacă însă nu pot dobândi această cunoştinţă prin ajutorul altuia, atunci nu le rămâne nici un alt mijloc, decât a reveni la ei înşişi şi a se gândi la scopul pe care-l urmăresc ei, atunci când lucrează în acelaş fel; şi astfel ei judecă firea altora după propriul lor caracter.

Intâlnind în ei înşişi şi în afară de ei un număr mare de mijloace, care contribue mult spre a-şi procura lucruri folositoare, de exemplu ochi spre a vedea, dinţi pentru a mesteca, vegetale şi animale spre a se hrăni cu ele, soarele spre a lumina, marea pentru a hrăni peştii, etc., oamenii au ajuns să considere toate fiinţele naturii ca mijloace pentru folosul lor personal. Căci din clipa în care ei au socotit lucrurile ca mijloace, n'au putut crede că s'au creiat ele singure, ci din potrivă, din mijloacele pe care ei de obicei şi le procură, au trebuit să conchidă că există unul sau mai mulţi cârmuitori ai naturii, înzestraţi cu aceiaş libertate ca şi omul, cari se îngrijesc de toate pentru oameni şi creiază toate în folosul lor. In ceeace priveşte firea acestor cârmuitori, oamenii nici odată n'au auzit nimic despre ei, şi astfel au fost siliţi să o judece după propria lor fire, stabilind că Zeii diriguesc totul spre folosul oamenilor, ca să-i oblige faţă de dânşii şi să fei preamăriţi de ei.

Şi fiecare după firea sa a născocit un fel deosebit de a cinsti pe Dumnezeu, pentru ca El să-l iubească mai mult decât pe ceilalţi şi să cârmuiască toată natura pentru a-i satisface poftele oarbe şi lăcomia nesăturată. Astfel prejudecata amintită s'a transformat în superstiţie şi a prins în sufletele oamenilor rădăcini adânci, devenind motivul pentru care oamenii au căutat din toate puterile să cunoască cauzele finale ale tuturor lucrurilor şi să le explice.

Dar pe când s'au silit a dovedi că natura nu face nimic fără rost (adică nu există nimic care să nu fie pentru oameni), n'au dovedit nimic altceva — după cum ni se pare — decât că natura şi Zeii sunt atinşi de delir la fel ca şi oamenii. Să vezi numai, unde au ajuns lucrurile. Intre atâtea lucruri folositoare pe lume, oamenii au dat şi de un număr destul de mare din cele vătămătoare şi anume: furtuni, cutremure de pământ, boale, etc. şi atunci au stabilit că toate acestea se întâmplă sau din cauza mâniei Zeilor, provocate de nedreptăţile oamenilor faţă de ei, sau din cauza păcatelor săvârşite în privinţa cultului. Şi cu toate că experienţa se opunea zilnic şi arăta printr'un număr infinit de exemple că bu-

nătățile și neajunsurile se revarsă deopotrivă peste cei pioși ca și peste cei nelegiuiți, ei persistau totuși în prejudecata lor inveterată. Le-a fost într'adevăr mult mai ușor, să pună toate acestea în clasa lucrurilor, a căror menire nu o cunosc, și să rămână în starea lor actuală și înăscută de ignoranță, decât să părăsească concepția lor greșită, alcătuindu-și una nouă. Și astfel au susținut drept ceva sigur că hotărîrile Zeilor nu pot fi înțelese de mintea omenească; ceeace ar fi fost singura cauză, pentru care adevărul ar fi rămas în veci ascuns neamului omenesc, dacă matematica, care nu este știința cauzelor finale, ci se ocupă numai cu esența și însușirile figurilor, n'ar fi arătat oamenilor o altă normă de adevăr. Afară de matematică însă mai sunt alte cauze (pe care e inutil să le enumerăm aci) care au putut atrage atenția oamenilor asupra acestor prejudecăți, conducându-i spre adevărata cunoaștere a lucrurilor.

Astfel am explicat îndeajuns ceeace mi-am propus în rândul întâi. Pentru a arăta acum că natura nu și-a stabilit nici un scop și că toate cauzele finale nu sunt altceva decât plăzmuiri omenești, n'am nevoie de multe dovezi. Cred că aceasta e deja destul de dovedit atât prin cauzele fundamentale, din care — precum am arătat-o — a luat ființă prejudecata amintită, cât și prin teorema 16 și corol. teor. 32, precum și prin celelalte teoreme, prin care am arătat că lucrurile se desfășură după o anumită necesitate eternă și perfecțiune supremă. Totuși vreau să adaug că această doctrină despre scop răstoarnă toată ordinea naturii, pentrucă ea consideră drept efect ceeace este numai cauza și viceversa; și pune pe al doilea plan ceeace din fire e pe planul întâiu, și în fine transformă în cel mai nedesăvârșit lucru ceeace este suprem și cel mai desăvârșit. Ori, ca să lăsăm la o parte cele două puncte, fiindcă sunt evidente dela sine, după cum reese din teorema 21, 22 și 23, acel efect este cel mai desăvârșit, care e produs de către Dumnezeu în mod nemijlocit, și cu cât sunt mai multe cauze intermediare prin care un efect oarecare trebuie produs, cu atât el este mai nedesăvârșit. Deci dacă lucrurile produse de către Dumnezeu în mod nemijlocit sunt făcute pentru ca Dumnezeu să ajungă un scop dorit, atunci cele ulterioare, din cauza cărora au fost produse cele anterioare, ar fi absolut cele mai desăvârșite dintre toate. Pe de altă parte însă doctrina aceasta înlătură desăvârșirea lui Dumnezeu; căci dacă Dumnezeu acționează în vederea unui anumit scop, atunci

neapărat el dorește ceva, de care are lipsă. Și cu toate că teologii și metafizicienii fac o deosebire între scopul de nevoie *(finis indigentiae)* și scopul de asemănare *(finis assimilationis)*, ei susțin că Dumnezeu a creat totul de dragul său, iar nu în favoarea lucrurilor, cari trebuiau create, fiindcă nu-și pot închipui nici un lucru existent înaintea creațiunii lumei, în favoarea căruia Dumnezeu ar fi lucrat: așa dar, ei mărturisesc în mod absolut că Dumnezeu a avut nevoie de acele lucruri, din cauza cărora a vrut să pregătească mijloacele, și le-a dorit, precum se înțelege dela sine. Dar aci trebuie amintit că aderenții acestei doctrine cari au vrut să arate agerimea minții lor, plăzmuind scopurile existenței lucrurilor, au inventat, pentru a-și stabili sistemul lor, un nou fel de argumentare, adică în loc de reducerea la imposibil, reducerea la ignoranță. Aceasta însă arată clar că pentru sprijinul doctrinei lor n'au avut un alt mijloc de argumentare.

De ex: Dacă depe acoperișul unei case o piatră a căzut pe capul unui om și l-a omorît, ei demonstrează că piatra a căzut anume pentru a omorî pe om, raționând în felul următor: dacă piatra n'a căzut cu acest scop voit de Dumnezeu, cum au putut numai din întâmplare, să conlucreze la acest eveniment atâtea împrejurări? (căci adeseori conlucrează multe în acelaș timp).

Vei răspunde poate că evenimentul a avut loc, fiindcă sufla vântul și omul trecea tocmai atunci pe acolo. Atunci ei vor insista întrebându-te: Pentru ce a suflat vântul tocmai în clipa aceia? Dece a trebuit omul să treacă pe acolo tocmai atunci? Dacă iarăși vei răspunde că vântul sufla, fiindcă în ajunul acelei zile, deși vremea era frumoasă, marea începuse să se agite, iar omul a trecut pe acolo, fiindcă era invitat de un prieten al său, atunci iarăși vor insista și te vor întreba — căci șirul întrebărilor poate fi infinit, — dece era marea agitată? dece a fost poftit omul tocmai în timpul acela? Și astfel continuând, nu vor înceta să întrebe mereu despre cauza cauzei, până ce vor recurge la voința lui Dumnezeu, cu alte cuvinte la azilul ignoranței. Tot astfel, când adversarii noștri privesc structura corpului omenesc, sunt uimiți de surprindere și, necunoscând cauzele structurei atât de minunate, ei nu conchid că trupul este alcătuit după principiile mecanice, ci este creațiunea unei înțelepciuni divine și supranaturale, care a așezat părțile corpului astfel, încât să nu se vatăme una pe alta. De aici urmează că

cineva cercetează adevăratele cauze ale minunilor și se silește a înțelege lucrurile ca un om învățat, fără a se mira de ele ca un nerod, el e socotit de obiceiu ca eretic și nelegiuit și numit așa de către aceia pe care norodul îi slăvește ca pe interpreții naturei și ai Zeilor. Ei știu bine că odată înlăturată ignoranța, uimirea stupidă va dispare, adică unicul mijloc de argumentare și unicul sprijin al autorității lor. Dar eu trec peste aceasta și mă îndrept spre ceeace mi-am propus să tratez aci în rândul al treilea.

De când oamenii și-au format crezul că tot ceeace se petrece, este în favoarea lor, ei consideră ca parte principală a unui lucru numai ceeace le aduce folosul cel mai mare, și socotesc printre lucrurile cele mai importante, pe toate acelea de care sunt impresionați în modul cel mai plăcut. Din cauza aceasta și-au format noțiunile următoare, prin care explică firea lucrurilor: adică „bun", „rău", „ordine", „confuzie", „cald", „rece", „frumusețe", „diformitate"; și fiindcă ei se consideră pe sine ca liberi, și-au format noțiunile precum „laudă" și „dojană", „păcat" și „merit". Dar aceste noțiuni le voi explica mai jos după ce voi trata firea omului: pe cele dintâi, însă, le explic pe scurt aici. Tot ceeace contribue la sănătate și cultul lui Dumnezeu, a fost numit „bun" și contrariul a fost numit „rău". Dat fiind că cei ce nu cunosc natura lucrurilor, nu afirmă nimic despre ele, ci își fac numai închipuiri socotindu-le drept adevărata cunoaștere a lucrurilor, ei cred cu îndârjire că există o ordine în lucrurile înseși, cu toate că nu cunosc natura lor. Dacă lucrurile sunt astfel întocmite, încât le putem ușor închipui și ne aduce aminte de ele, atunci când ni se prebintă prin simțurile noastre, noi le numim bine orânduite; în caz contrar însă rău orânduite sau confuze. Deoarece însă aceea ce se poate închipui ușor e mult mai plăcut, oamenii preferă ordinea confuziunii, ca și când ordinea ar fi ceva încrustat în natură și neatârnat de imaginațiunea noastră: de aici se zice că Dumnezeu a creat totul după o anumită ordine, și nu se ia în considerație că prin aceasta se atribue și lui Dumnezeu facultatea de închipuire, dacă nu se crede cumva că Dumnezeu îngrijindu-se de facultatea oamenilor, a întocmit totul astfel, încât să fie foarte ușor de închipuit: poate chiar că se va trece cu vederea faptul că există un număr infinit de lucruri pe care nu le putem cuprinde cu închipuirea noastră, și multe alte lucruri pe cari închi-

puirea noastră, din cauza imperfecţiunei, le confundă între ele. Despre aceasta însă cred că am spus destul.

Astfel şi celelalte noţiuni nu sunt nimic altceva decât feluri de închipuire, prin care se manifestă imaginaţiunea noastră, totuşi oamenii neştiutori le socotesc printre atributele principale ale lucrurilor, pentrucă părerea lor e — după cum am zis deja — că toate lucrurile sunt făcute în favoarea lor personală şi că un lucru oarecare este bun sau rău, sănătos sau nesănătos şi stricat, pe măsură ce impresionează pe oameni. De exemplu: dacă mişcarea ce apasă nervii ochilor, e plăcută, atunci obiectele de cari e cauzată mişcarea aceasta, sunt numite frumoase, acelea însă care produc un efect contrar, se numesc urâte.

Ceeace excită sensaţiile nasului, se numeşte un lucru cu miros plăcut sau neplăcut, iar ceeace produce sensaţiile limbei, se numeşte dulce sau amar, gustos sau searbăd, etc., prin pipăit distingem un obiect dur sau moale, aspru sau neted.

Ceeace însă excită urechea, despre aceasta zicem că face sgomot, că provoacă un sunet sau armonie.

Aceasta din urmă a amăgit pe oameni într'atât, încât spun că şi Dumnezeu se bucură de armonie. Unii filosofi şi-au format ferma convingere că mişcarea corpurilor cereşti se desfăşoară în forma unei armonii. Aceasta arată destul de clar că fiecare judecă după dispoziţiunea creerului său, sau mai bine zis, el consideră schimbările în imaginaţiunea sa drept lucruri reale. De aceea nu e nici o mirare (ca să amintim în treacăt şi aceasta) că între oameni s'au produs atâtea controverse pe care le cunoaştem, şi în fine a eşit din aceasta scepticismul. Căci, deşi corpurile oamenilor se aseamănă între ele în multe privinţe, ele diferă totuşi foarte mult, şi deaceea unuia îi pare a fi bun, ceeace altul consideră rău, unuia îi pare orânduit, ceeace altul socoteşte confuz, plăcut ceeace este pentru altul neplăcut. Aceasta se poate constata şi în ceeace priveşte alte lucruri pe care nu le amintesc. Aici nu-i locul pentru a le trata în mod sistematic *(ex professo)*, pentrucă toţi le cunosc îndeajuns şi toţi ştiu proverbele următoare: câte capete, atâtea păreri; fiecare are destul cu gustul său; nu sunt mai puţine deosebiri de creer decât de gust. Aceste proverbe arată clar că oamenii judecă după dispoziţiunea creerului lor şi că ei mai uşor pot să-şi imagineze lucrurile decât să le înţeleagă. Căci dacă oamenii ar înţelege

lucrurile, ele i-ar convinge cel puţin pe toţi, chiar dacă nu i-ar atrage.

Vedem, deci, că toate noţiunile pe care le întrebuinţează marele public pentru explicarea naturii, sunt numai închipuiri, cari nu arată natura vre-unui lucru, ci numai dispoziţiunea imaginaţiei; şi dat fiindcă aceste noţiuni au denumiri, ca şi când ar fi denumirile obiectelor care există în afară de imaginaţie, eu nu le numesc creaţiuni ale raţiunii ci ale imaginaţiei.

Astfel toate argumentele scoase împotriva noastră, pot fi uşor respinse. Căci mulţi argumentează de obiceiu astfel: Dacă totul a rezultat din necesitatea firii celei mai desăvârşite a lui Dumnezeu, de unde s'au născut atâtea nedesăvârşiri şi anume, putrezirea lucrurilor până a deveni de un miros respingător, diformitatea până la desgust, confuziunea, răul, păcatul? Dar, precum am zis, uşor putem respinge aceste obiecţiuni. Căci desăvârşirea lucrurilor trebue judecată numai după natura şi puterea lor, şi lucrurile nu sunt mai mult sau mai puţin desăvârşite din motivul că desfătează sau jenează simţurile oamenilor, sau din cauză că se potrivesc cu firea omenească sau nu se potrivesc.

Cei însă cari pun întrebarea, pentruce n'a creat Dumnezeu pe toţi oamenii în aşa fel, încât să fie cârmuiţi numai de raţiune, acestora nu le răspund decât următoarele: Fiindcă n'a avut lipsă de materie ca să creeze în adevăr toate felurile de fiinţe, dela treapta cea mai înaltă a perfecţiunii până la cea mai joasă, sau mai bine zis, fiindcă legile naturii lui Dumnezeu sunt atât de vaste, încât sunt suficiente pentru a crea tot ceeace a putut fi conceput de intelectul lui infinit, precum am dovedit-o în teorema 16.

Acestea sunt prejudecăţile pe care am vrut să le arăt aici. Dacă mai sunt şi altele de cest fel, ele vor putea fi uşor corectate de către oricine, după puţină meditaţie.

PARTEA A DOUA A ETICEI

DESPRE NATURA ŞI ORIGINEA SUFLETULUI

PREFAŢA

Trec acum la explicarea lucrurilor cari în mod necesar au trebuit să rezulte din esenţa lui Dumnezeu, adică din natura sa veşnică şi infinită. Nu voi explica, însă, toate aceste lucruri (am dovedit deja în partea I. teor. 16., că un număr infinit de lucruri a trebuit să rezulte în feluri infinite), ci numai aceea ce ne poate servi drept călăuză pentru cunoaşterea sufletului omenesc şi a desăvârşitei lui fericiri.

DEFINIŢIUNI

1. *Prin „corp" înţeleg un mod, care într'un fel cert şi determinat, exprimă esenţa lui Dumnezeu, întrucât îl considerăm ca un ce întins.* Vezi part. I. teor. 25 corolarul.

2. *Zic că esenţei unui lucru ii aparţine aceea ce prin existenţa sa implică în chip necesar şi existenţa acelui lucru, iar suprimându-se, are drept urmare şi dispariţia lucrului: cu alte cuvinte, ceeace fără de care lucrul nu poate exista şi nu se poate concepe şi, viceversa, ceeace fără acel lucru nu poate exista şi nu se poate concepe.*

3. *Prin „idee" înţeleg un concept al sufletului, pe care sufletul şi-l formează, pentrucă este ceva ce cugetă.*

Explicaţie: Zic mai bine „concept" decât „percepţie", fiindcă termenul „percepţie" pare a arăta că sufletul e influenţat de un obiect, cuvântul „concept" însă pare a exprima o acţiune a sufletului.

4. *Prin „idee adecuată" înțeleg o idee care, fără a fi raportată la obiectul ei, cuprinde in ea însăși toate calitățile și însușirile intrinsece ale unei idei adevărate.*

Explicație: Zic „intrinsece", ca să exclud pe cele exterioare, adică acordul ideii cu obiectul ei.

5. *Durata este continuarea nelimitată a existenței.*

Explicație: Zic „nelimitată", pentrucă durata unui lucru existent niciodată nu poate fi limitată de însăși natura lucrului şi nici de cauza sa producătoare, care într'adevăr îi stabileşte existența, însă nu o desființează.

6. *Prin „realitate" și „perfecțiune" înțeleg unul și același lucru.*

7. *Prin „lucruri individuale" înțeleg lucruri cari sunt limitate și au o existență determinată. Dacă mai multe lucruri individuale conlucrează la o singură acțiune, astfel că toate împreună produc un singur efect, atunci le consider pe toate ca un singur lucru individual.*

AXIOME

I. *Esența omului nu implică absoluta lui existență: cu alte cuvinte, din orânduirea naturii poate rezulta ca unul sau altul să existe sau să nu existe.*

II. *Omul cugetă.*

III. *Moduri de cugetare, cum sunt iubirea, dorința sau altele cari se numesc „afectele sufletului", sunt date, numai dacă persoana respectivă are și o idee despre lucrul iubit, dorit, etc. Dar ideea poate fi dată fără un alt mod de cugetare.*

IV. *Noi simțim că un anumit corp poate fi impresionat în multe feluri.*

V. *Nu simțim și nu percepem alte obiecte (lucruri individuale) decât corpuri și moduri de cugetare.*

Vezi postulatele după teorema 13.

TEOREME

Teor. I. — *Cugetarea este un atribut a lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, Dumnezeu este un ce (res) cugetător.*

Dem.: Cugetările particulare, adică o cugetare sau alta, sunt moduri care exprimă natura lui Dumnezeu într'un mod cert și deter-

minat (după corol. teor. 25. part. I). Lui Dumnezeu, deci, îi aparţine (def. 5. part. I) un atribut a cărui noţiune se cuprinde în toate cugetele, şi prin care acestea sunt şi concepute. Cugetarea este, deci, unul dintre atributele infinite ale lui Dumnezeu, care exprimă esenţa lui eternă şi infinită (vezi def. 6. part. I.), cu alte cuvinte, Dumnezeu este un ce cugetător; c. e. d. d.

Corol.: Teorema aceasta rezultă şi din aceea că putem concepe o fiinţă infinită cugetătoare. Căci noi concepem că o fiinţă cugetătoare are cu atât mai multă realitate sau perfecţiune, cu cât mai mult ea poate cugeta. Fiinţa, deci, care poate să cugete infinit de mult în feluri infinite, este absolut infinită în puterea sa de a cugeta. Deci dacă şi din punct de vedere al cugetării noi concepem o fiinţă infinită, atunci cugetarea e în mod necesar (după def. 4. şi 6. part. I.) unul din atributele infinite ale lui Dumnezeu, precum am presupus.

Teor. II. — *Intinderea este un atribut al lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, Dumnezeu este un ce întins.*

Demonstraţiunea acestei teoreme se face la fel ca şi aceea a teoremei precedente.

Teor. III. — *In Dumnezeu există absolut o idee atât despre esenţa sa cât şi despre tot ceeace reese în mod necesar din esenţa sa.*

Dem.: Cugetarea lui Dumnezeu (după teor. 1. a acestei părţi) poate să fie infinită în feluri infinite, cu alte cuvinte, (ceeace este acelaşi lucru după teor. 16, part. I), Dumnezeu poate să-şi formeze idei despre esenţa sa şi despre tot ceeace rezultă din ea în mod necesar. Dar tot ceeace este în puterea lui Dumnezeu, există în mod necesar (după teor. 35. part. I.). Prin urmare există în mod necesar şi o atare idee, şi aceasta (după teor. 15. part. I.) numai în Dumnezeu; c. e. d. d.

Scol.: Mulţimea înţelege prin puterea lui Dumnezeu libera voinţă a lui Dumnezeu, precum şi dreptul său la tot ceeace există; şi deaceea toate lucrurile se consideră ca întâmplătoare. Căci se zice că Dumnezeu are puterea să le distrugă pe toate şi să le reducă la nimic. Pe lângă aceasta, puterea lui Dumnezeu se compară foarte adeseori cu puterea regilor. Această părere însă am respins-o în corol. 1. şi 2. teor. 32, part. I., şi în teor. 16. part. I., am arătat că Dumnezeu creează totul cu aceiaşi necesitate cu care se cunoaşte pe sine: cu alte cuvinte, precum reese din necesitatea na-

turii divine (ceeace mărturisesc toţi în mod unanim) că Dumnezeu se cunoaşte pe sine, tot aşa rezultă în mod necesar că el înfăptueşte un număr infinit de lucruri în feluri infinite. Am arătat deasemenea în teorema 34. part. I., că puterea lui Dumnezeu nu este altceva decât esenţa lui activă, astfel că e tot atât de imposibil să ne închipuim că Dumnezeu nu înfăptueşte lucrurile, cum e imposibil să ne închipuim că el nu există. Apoi dacă aş înainta pe calea acestor idei, aş arăta că puterea pe care mulţimea o atribue lui Dumnezeu, nu este numai omenească (ceeace ne arată că Dumnezeu e considerat de mulţime ca om sau în chip omenesc), ci implică şi neputinţă. Dar nu vreau să vorbesc de atâtea ori despre unul şi acelaşi lucru. Rog numai cu stăruinţă pe cititor, ca să se gândească mai mult la ceeace am spus în teor. 16. part. I. Căci nimeni nu va putea pricepe bine ceeace susţin, dacă nu se va feri de a confunda puterea lui Dumnezeu cu puterea omenească a regilor şi cu dreptul lor.

Teor. IV. — *Cugetarea (idea) lui Dumnezeu, din care rezultă moduri infinite în feluri infinite, poate fi numai unică.*

Dem.: Intelectul infinit nu conţine decât atributele lui Dumnezeu şi modificările lor (teor. 30. part. I.); dar Dumnezeu este unic (corol. 1 teor. 14. part. I). Prin urmare şi cugetarea lui Dumnezeu din care rezultă moduri infinite în chipuri infinite, nu poate fi decât unică; c. e. d. d.

Teor. V. — *Existenţa formală a ideilor are (agnoscit) drept cauză pe Dumnezeu, numai întrucât e considerat subt atributul cugetării, iar nu întrucât e explicat printr'un alt atribut, va să zică, cauza ideilor atât despre atributele lui Dumnezeu cât şi despre lucrurile individuale, nu sunt obiectele sau lucrurile percepute, ci Dumnezeu însuşi, întrucât este un ce cugetător.*

Dem.: Aceasta reese în mod evident şi din teorema 3. a acestei părţi, pentrucă acolo am tras concluzia că Dumnezeu poate să-şi formeze o idee atât despre esenţa sa, cât şi despre tot ceeace rezultă absolut din ea; şi aceasta din cauză că este un ce cugetător, iar nu din cauză că este obiectul ideilor sale. Existenţa formală a ideilor, deci, are drept cauză pe Dumnezeu, întrucât este un ce cugetător. Aceasta se poate dovedi şi în felul următor: Existenţa formală a ideilor este un mod de cugetare (precum se înţelege dela sine), cu alte cuvinte (după corol. 25. part. I.), un mod care ex-

primă într'un fel anumit natura lui Dumnezeu, întrucât este un ce cugetător, şi care nu implică (teor. 10. part. I) conceptul asupra unui alt atribut a lui Dumnezeu. Prin urmare, modul acesta (axioma 4. part. I.) nu este efectul unui alt atribut decât al cugetării. Aşa dar existenţa formală a ideilor are drept cauză pe Dumnezeu, întrucât e considerat ca un ce cugetător ş. a. m. d.; c. e. d. d.

Teor. VI. — *Modificările oricărui atribut au drept cauză pe Dumnezeu, întrucât e privit numai subt acel atribut, căruia îi aparţin aceste modificări, iar nu întrucât e considerat subt un alt atribut.*

Dem.: Căci orice atribut e conceput prin sine şi fără un altul (teor. 10, part. I.). Modurile oricărui atribut, deci, implică conceptul atributului lor, iar nu pe al unui altuia. Prin urmare, ele au drept cauză (axioma 4. part. I.) pe Dumnezeu întrucât este considerat numai sub acel atribut, căruia ele îi aparţin, iar nu întrucât este considerat sub un alt atribut; c. e. d. d.

Corol.: Rezultă de aci că existenţa formală a lucrurilor cari nu sunt moduri de cugetare, nu provine din natura divină, pentrucă ea le-a cunoscut mai întâiu: lucrurile concepute rezultă şi sunt deduse din atributele lor în acelaşi fel şi cu aceeaşi necesitate, în care fel şi cu care necesitate am arătat că ideile rezultă din atributul de cugetare.

Teor. VII. — *Ordinea şi înlănţuirea ideilor este unul şi acelaşi lucru (idem) ca şi ordinea şi înlănţuirea lucrurilor.*

Dem.: Rezultă din axioma părţii I. Căci cunoaşterea oricărui lucru cauzat depinde de cunoaşterea cauzei sale, a cărei efect este.

Corol.: De aci urmează că puterea lui Dumnezeu de a cugeta este identică cu puterea sa reală de a crea; cu alte cuvinte, tot ceeace rezultă formal din firea infinită a lui Dumnezeu, rezultă şi obiectiv din ideea lui Dumnezeu, în aceeaşi ordine şi în aceeaşi conexiune.

Scol.: Inainte de a merge mai departe, trebuie reamintit ceeace am arătat mai sus, şi anume că tot ceeace poate fi conceput de către sufletul infinit drept esenţa substanţei, aparţine numai unei singure substanţe. Prin urmare, substanţa cugetătoare şi substanţa întinsă este una şi aceeaşi, privită când subt un atribut, când subt celălalt. Aşa dar un mod de întindere şi ideea despre acest mod sunt unul şi acelaşi lucru, exprimat însă în două feluri. Aceasta

era, după cum cred, părerea Evreilor, fiindcă zic că Dumnezeu, sufletul lui Dumnezeu şi lucrurile concepute de El, sunt unul şi acelaşi lucru. De exemplu: un cerc care există în realitate și ideea despre acest cerc existent, care idee există la fel în Dumnezeu, sunt unul şi acelaşi lucru, explicat prin diferite atribute. Deci, fie că privim natura sub atributul de întindere, fie că o privim sub acel de cugetare și în fine fie sub orice alt atribut, noi vom găsi una și aceeași ordine, sau una și aceeaş conexiune a cauzelor, cu alte cuvinte, vom găsi una şi aceeaş succesiune a lucrurilor. Şi motivul pentru care am spus că Dumnezeu, numai ca un ce cugetător, este cauza unei idei, spre exemplu a cercului, și numai ca un ce întins e cauza cercului însuși, nu este altul decât acela, că existenţa formală a ideii despre cerc nu poate fi concepută decât printr'un alt mod de cugetare, drept cauza cea mai apropiată, și aceasta iarăşi prin altul, și așa la infinit, astfel că dacă lucrurile sunt privite ca moduri de cugetare, ordinea şi conexiunea întregii naturi sau a cauzelor trebuie explicată numai prin atributul cugetărei: iar dacă sunt considerate ca moduri ale întinderei, și atunci ordinea naturii întregi trebuie explicată numai prin atributul de întindere. Aceasta este părerea mea şi despre alte atribute. Deaceea Dumnezeu, întrucât constă din atribute infinite, este adevărata cauză a lucrurilor, aşa cum sunt în sine: ceeace acum nu pot explica mai bine.

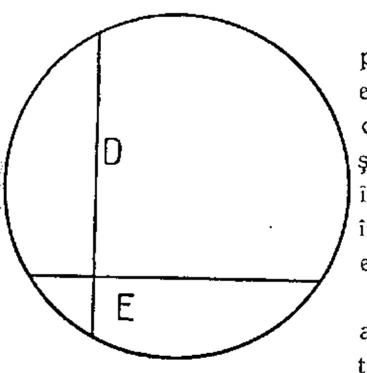
Teor. VIII. — *Ideile despre lucruri individuale sau moduri cari nu există real, trebuie deasemenea să fie cuprinse în cugetarea infinită a lui Dumnezeu, cum sunt cuprinse și în celelalte atribute ale lui, esenţele formale ale lucrurilor sau modurilor lor.*

Dem.: Teorema aceasta rezultă din scolia precedentă.

Corol.: Reese de aci că atâta vreme, cât lucrurile există numai cuprinse în atributele lui Dumnezeu, existenţa lor obiectivă sau ideile lor există şi ele numai în cugetarea infinită a lui Dumnezeu; și dacă se zice că lucrurile există nu numai cuprinse în atributele lui Dumnezeu, ci și întrucât au o durată, atunci și ideile despre ele au o existenţă, în urma căreia se zice că ele durează.

Scol.: Dacă spre mai bună înţelegere cineva ar dori un exemplu, n'aş putea să dau unul care să explice acest lucru în mod adecuat, pentrucă este unic în felul său: totuși voi încerca a da o lămurire în limitele posibilităţii. Fireşte cercul are însuşirea că toate dreptunghiurile formate din segmentele dreptelor cari se întretae

în cerc, sunt egale. Se cuprinde, deci, într'un cerc un număr infinit de dreptunghiuri, care se tae între ele.



Dar numai întrucât cercul există, putem spune că şi aceste dreptunghiuri există, şi despre ideea referitoare la unul din aceste dreptunghiuri putem zice că şi ea există, numai întrucât este cuprinsă în ideea cercului. Să presupunem însă că în acel număr nelimitat de dreptunghiuri există real numai două, adică D. şi E.

Intr'adevăr, atunci şi ideile despre aceste dreptunghiuri nu există, numai întrucât sunt cuprinse în ideea despre cerc, ci şi întrucât prin ele e exprimată existenţa reală a acestor două dreptunghiuri, din care cauză ele se deosebesc de toate celelalte idei referitoare la celelalte dreptunghiuri.

Teor. IX. — *Ideea despre un lucru individual existent în realitate are drept cauză pe Dumnezeu, nu însă întrucât este infinit, ci întrucât e considerat ca însufleţit de ideea despre un alt lucru individual existent în realitate, şi cauza acestei idei este Dumnezeu, întrucât e însufleţit de o a treia, şi aşa mai departe la infinit.*

Dem.: Ideea despre un lucru individual, existent în realitate, este un singur mod de cugetare şi se deosebeşte de toate celelalte moduri (după corol. şi scol. teor. 8. a acestei părţi); aşa dar (după teor. 6. a aceste părţi) el are drept cauză pe Dumnezeu, numai întrucât este un ce cugetător, dar nu (după teor. 28. part. I.) întrucât este absolut cugetător, ci întrucât este considerat ca însufleţit de un alt mod de cugetare, şi cauza acestuia este iarăşi Dumnezeu, întrucât e însufleţit de alt mod şi tot astfel la infinit. Dar ordinea şi înlănţuirea ideilor (după teor. 7. a acestei părţi) este unul şi acelaş lucru ca şi ordinea şi înlănţuirea lucrurilor. Prin urmare, cauza unei idei este o altă idee sau Dumnezeu, întrucât e considerat ca însufleţit de o altă idee, şi aceasta la rândul ei are drept cauză pe Dumnezeu, întrucât e însufleţit încă de o alta, şi tot astfel la infinit; c. e. d. d.

Corol.: Despre tot ceeace se petrece în obiectul unei idei

oarecare, există în Dumnezeu o cunoştinţă, întrucât are o idee numai despre acest obiect.

D e m.: Despre tot ceeace se petrece în obiectul unei idei oarecare, este dată o idee în Dumnezeu (după teor. 3 a acestei părţi), nu întrucât e infinit, ci întrucât e considerat ca afectat de ideea despre un alt obiect (după teor. precedentă); dar (după teor. 7. a acestei părţi) ordinea şi înălnţuirea ideilor este unul şi acelaş lucru ca şi ordinea şi conexiunea lucrurilor. Prin urmare, cunoştinţa despre ceeace se petrece într'un obiect oarecare, va fi în Dumnezeu, întrucât are o idee numai despre acest obiect; c. e. d. d.

T e o r. X. — *Esenţei omului nu-i aparţine natura substanţei, cu alte cuvinte, substanţa nu constitue forma omului.*

D e m. : Căci natura substanţei implică absolut existenţa ei (după teor. 7. part. I.). Deci, dacă esenţei omului i-ar aparţine natura substanţei, care este dată în mod necesar, atunci şi omul ar fi dat în mod necesar (după def. 2. a acestei părţi) şi prin urmare, omul ar exista în mod necesar; aceasta însă (după axioma 1 a acestei părţi) este absurd de admis. Prin urmare ş. a. m. d.; c. e. d. d.

S c o l. I.: Teorema aceasta reese şi din teorema 5 partea I, unde am dovedit că nu există două substanţe cu aceeaşi natură. Deoarece însă mulţi oameni pot exista, rezultă din aceasta că esenţa substanţei nu poate fi ceeace constitue forma şi esenţa omului. Pe lângă aceasta, teorema de faţă urmează şi din ceeace ştim despre celelalte însuşiri ale substanţei, anume că substanţa, din natura ei, este infinită, neschimbată şi indivizibilă, etc., ceeace este evident oricui.

C o r o l. : Reese din aceasta că esenţa omului este constituită din anumite modificări ale atributelor lui Dumnezeu. Căci esenţa substanţei (după teorema precedentă) nu aparţine esenţei omului. Omul, deci, este ceva (teor. 15. part. I.) ce există în Dumnezeu şi nu poate să existe şi să fie conceput fără Dumnezeu, cu alte cuvinte (corol. teor. 25. part. I.) omul este o modificare sau un chip care arată natura lui Dumnezeu într'un fel cert şi determinat.

S c o l. II : Intr'adevăr nu se poate tăgădui că fără Dumnezeu nu poate exista şi nu se poate concepe nimic. Căci toţi oamenii au convingerea că Dumnezeu este cauza unică atât a

esenţei lucrurilor cât şi a existenţei lor, cu alte cuvinte, Dumnezeu este cauza lucrurilor nu numai în ce priveşte crearea (precum se zice) ci și existența lor. Dar mulți sunt de părere că esenţa unui lucru se constitue din ceeace, fără de care lucrul respectiv nu poate să existe şi să fie conceput ; aşa dar oamenii cred, sau că natura lui Dumnezeu aparţine esenţei lucrurilor create, sau că lucrurile create pot să existe şi să fie concepute fără Dumnezeu, sau — ceeace se întâmplă mai adeseori — oamenii nu-și formează o fermă concepţie despre această problemă. Aceasta însă — după părerea mea — provine din cauză că nu se țin de o metodă în filosofia lor. Căci natura divină, care a trebuit considerată înainte de toate, fiindcă este cea dintâi, atât din punct de vedere al cunoaşterii cât și al naturii ei, a fost considerată ca ultima în ordinea cunoaşterii, și lucrurile cari sunt numite obiectele simţurilor, au fost privite ca cele dintâi. Rezultatul, deci, a fost că la meditarea asupra lucrurilor naturale, oamenii la nimic nu s'au gândit mai puţin decât la natura divină, și apoi, când au început să se gândească la natura divină, nu le-a venit în minte nimic mai puţin decât primele lor ficţiuni, pe cari au bazat sistemul lor de a cunoaște lucrurile naturale ; firește, fiindcă aceste ficţiuni nu erau de nici un folos pentru a cunoaşte natura divină; şi aşa nu-i de mirat, dacă ei adeseori s'au contrazis unul pe altul. Dar nu mai vorbesc despre aceasta. Căci intenţiunea mea era, să arăt motivul pentru care n'am spus că esenţei unui lucru îi aparţine aceea fără de care acest lucru nu poate exista şi nu poate fi conceput ; se înțelege dela sine că lucrurile particulare nu pot exista și nu pot fi concepute fără Dumnezeu, dar totuși Dumnezeu nu aparţine esenţei lor. De aceea am spus că esenţa unui lucru o constitue ceeace prin existenţa sa implică şi existenţa acelui lucru, iar prin desfiinţarea sa are drept urmare şi dispariţia lucrului, cu alte cuvinte, aceea fără de care lucrul respectiv nu poate să existe și să fie conceput, și viceversa, ceeace fără lucrul respectiv nu poate să existe și să fie conceput.

T e o r. XI. — *Primul element (primum) care constitue existenţa reală a sufletului omenesc, nu este altceva decât ideea despre un anumit lucru individual existent în realitate.*

D e m. : Esenţa omului (după corolarul teoremei precedente) este formată din anumite moduri ale atributelor lui Dumnezeu ;

anume (după axioma 2 a acestei părţi) din modurile atributului de cugetare printre cari (după ax. 3 a acestei părţi) ideea este dela sine cea dintâi, şi dacă ideea este dată, atunci trebue să existe în acelaş individ (după aceeaş axiomă) şi celelalte moduri ale cugetărei (faţă de care ideea este cea dintâi). Aşa dar, ea este primul element care constitue esenţa sufletului omenesc. Dar această idee nu poate fi formată despre un lucru neexistent; căci atunci (corol. teor. 8 a acestei părţi) nu s'ar putea zice că ideea însăşi există. Prin urmare, aceasta va fi o idee despre un lucru real, dar nici decum despre un lucru infinit. Căci un lucru infinit (teor. 21. şi 22. part. I.) trebue să existe totdeauna în mod necesar. Aceasta însă (după axioma 1 a acestei părţi) este absurd. Prin urmare, primul element care constitue existenţa reală a sufletului omenesc, este ideea despre un lucru individual care există în realitate; c. e. d. d.

Corol.: Reese de aci că sufletul omenesc este o parte din sufletul infinit al lui Dumnezeu. Deci, dacă zicem că sufletul omenesc înţelege cutare sau cutare lucru, atunci nu zicem altceva decât că Dumnezeu are cutare sau cutare idee, nu întrucât este infinit, ci întrucât se manifestă prin natura sufletului omenesc, cu alte cuvinte, întrucât constitue esenţa sufletului omenesc: şi când zicem că Dumnezeu are una dintre aceste idei, nu numai întrucât constitue natura sufletului omenesc, ci şi întrucât, împreună cu sufletul omenesc, el are ideea şi a unei alte fiinţe, atunci zicem că sufletul omenesc înţelege un lucru numai în parte şi inadecuat.

Scol.: Aci fără îndoială cetitorii se vor opri aducându-şi aminte de multe lucruri care le-ar pricinui nedumerire; pentru aceasta eu îi rog să mă urmeze cu răbdare şi să nu-şi formeze părerile până ce n'au cetit totul.

Teor. XII. — *Tot ceeace se întâmplă în obiectul ideii care constitue sufletul omenesc, trebuie să fie perceput de suflet, cu alte cuvinte, sufletul are absolut o idee despre aceste întâmplări; deci, dacă obiectul ideii care constitue sufletul omenesc este un corp, atunci nu se poate întâmpla nimic în acest corp, fără ca să fie perceput de suflet.*

Dem.: Căci despre tot ceeace se petrece în obiectul oricărei idei, va trebui să se afle absolut o cunoştinţă în Dumnezeu (după corol. teor. 9. a acestei părţi), întrucât e considerat ca însufleţit de ideea despre acest obiect, cu alte cuvinte (după teor. 11.

a acestei părți), întrucât constitue sufletul unei ființe oarecare. Va trebui, prin urmare, ca despre tot ceeace se petrece în obiectul ideii care constitue sufletul omenesc, să existe absolut o idee în Dumnezeu, întrucât el constitue natura sufletului omenesc, cu alte cuvinte, (după corol. teor. 11. a acestei părți) sufletul va avea absolut o idee despre aceasta sau sufletul o percepe; c. e. d. a.

Scol.: Teorema aceasta reese și se înțelege și mai clar din scol. teor. 7. a acestei părți; vezi-o.

Teor. XIII. — *Obiectul ideii care constitue sufletul omenesc, este corpul sau un anumit mod al întinderei, existent în realitate, și nimic altceva.*

Dem.: Căci dacă corpul n'ar fi obiectul sufletului omenesc, atunci ideile despre modificările corpului n'ar exista în Dumnezeu (corol. teor. 9. a acestei părți), întrucât constitue sufletul nostru, ci întrucât constitue sufletul unei alte ființe, cu alte cuvinte (corol. teor. 11, a acestei părți) ideile modificărilor corpului n'ar exista în sufletul nostru. Dar (după axioma 4 a acestei părți) noi avem idei despre modificările corpului nostru. Prin urmare, obietcul ideii care constitue sufletul omenesc, este corpul care (după teor. 11. a acestei părți) există în realitate. Apoi dacă, pe lângă corp, ar mai fi altceva obiectul sufletului, atunci ar trebui (teor. 11. a acestei părți) să existe în el și o idee despre efectul acestui ceva, pentrucă (după teor. 36. par. I.) nu există nici un lucru din care să nu rezulte un efect. Dar (după axioma 5 a acestei părți) nu este dată nici o idee de așa fel. Prin urmare, obiectul sufletului nostru este corpul existent și nimic altceva; c. e. d. d.

Corol.: Reese din aceasta că omul constă din *suflet* și *corp*, și corpul există așa cum îl simțim.

Scol.: Astfel înțelegem nu numai că sufletul omenesc este unit cu corpul, ci și cum trebuie să considerăm această unire a corpului cu sufletul. Nimeni însă nu va putea înțelege aceasta în mod adecuat sau clar, dacă nu va avea mai înainte o cunoștință adecuată despre structura corpului. Ceeace am arătat până acum, sunt lucruri foarte cunoscute și se referă atât la oameni cât și la celelalte ființe individuale, care sunt și ele însuflețite, însă în graduri deosebite. Căci în Dumnezeu există în mod necesar o idee despre orice lucru, a cărui cauză este tot el ca și a ideii despre corpul omenesc, așa încât tot ceeace am spus despre ideea asupra corpului

omenesc, trebue absolut spus şi despre ideea asupra oricărui alt lucru. Dar totuşi nu putem nega că ideile se deosebesc între ele ca şi obiectele, şi că una este de o mai mare valoare şi conţine mai multă realitate decât alta, după cum obiectul uneia este de o mai mare valoare decât obiectul celeilalte și conține mai multă realitate. Deci, ca să stabilim, prin ce anume se deosebește sufletul omenesc de celelalte suflete și prin ce este mai desăvârșit decât celelalte, trebuie să cunoaştem firea obiectului care constitue sufletul omenesc, precum am zis-o, cu alte cuvinte, trebuie să cunoaştem firea corpului omenesc. Aceasta însă nu o pot explica aici, și nici nu este necesar, pentru ca să pot dovedi ceeace vreau. Spun însă numai în general: cu cât un corp oarecare este mai capabil să lucreze şi să sufere dintr'odată mai mult decât altele, cu atât este mai capabil și sufletul său ca să înţeleagă dintr'odată mai mult decât altele. Deasemenea cu cât acţiunile unui corp depind mai mult de el însuși, sau cu cât alte obiecte exterioare conlucrează mai puţin, atunci când el este în acţiune, cu atât mai capabil este sufletul ca să înţeleagă lucrurile în mod distinct. Și prin aceasta putem înţelege superioritatea unui suflet faţă de altul; apoi putem înţelege şi pentruce avem numai o cunoştinţă confuză despre corpul nostru, precum şi multe alte lucruri, pe care le voiu deduce în cele ce urmează. Ţin însă să explic şi să dovedesc aceste lucruri mai cu deamănuntul, dar mai înainte trebuie să expun ceva despre structura corpului.

Axioma I.: Orice corp este sau în mişcare sau în repaos.

Axioma II.: Orice corp se mișcă fie mai încet fie mai repede.

Lema I. — *Corpurile se deosebesc între ele numai din punctul de vedere al mişcării și al repaosului, al vitezii şi al incetinelii, și nici de cum în privința substanței.*

Dem.: Presupun că partea întâia a acestei teoreme se înţelege dela sine; din teorema 5. şi teor. 8. part. I. însă reese că, în privința substanței, corpurile nu se deosebesc între ele; dar în mod mai lămurit rezultă aceasta din cele spuse în teor. 15. part. I.

Lema II. — *Toate corpurile se aseamănă între ele în anumite privințe.*

Dem.: Toate corpurile se aseamănă între ele prin faptul că implică conceptul unuia şi aceluiaş atribut (def. 1. a acestei

părţi) şi că se pot mişca, când mai încet când mai repede; vorbind în mod absolut, ele pot fi când în mişcare când în repaos.

Lema III. — *Un corp care e în mişcare sau repaos, trebuie să fi fost determinat la aceasta de un alt corp, care la rândul lui a fost determinat la mişcare sau repaos de un altul, iar acesta de un al treilea şi aşa mai departe la infinit.*

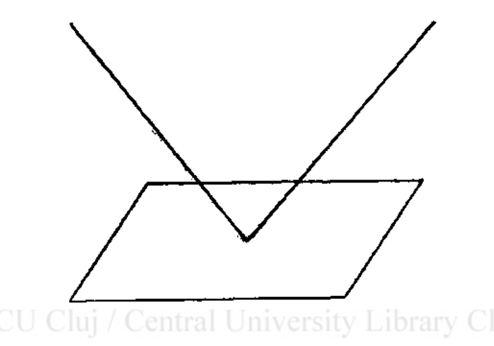
Dem.: Corpurile sunt lucruri individuale (defin. 1. a acestei părţi) cari (după lema 1) se deosebesc între ele prin mişcare şi după repaos. Aşa dar (teor. 28, part. I) orice corp a trebuit absolut să fie determinat la mişcare sau repaos de un alt lucru individual, adică (teor. 6 a acestei părţi) de un alt corp care (după axioma I) deasemenea este în mişcare sau repaos. Dar acesta din urmă (după aceeaş argumentaţie) n'a putut fi pus în mişcare sau repaos şi nici n'ar fi putut pune în aceste stări pe un alt corp dacă el însuşi n'ar fi fost determinat la aceasta de un altul, şi acesta la rândul lui de un altul (după aceeaş argumentaţie) şi aşa mai departe la infinit; c. e. d. d.

Corol.: Rezultă din aceasta că un corp care e în mişcare, se mişcă atât timp, până ce e determinat la repaos de un alt corp; deasemenea un corp în repaos rămâne în această stare atât timp, până ce e determinat la mişcare de un alt corp. Aceasta se înţelege dela sine. Căci dacă presupunem de ex. că un corp A este în repaos, şi nu observăm alte obiecte care sunt în mişcare, atunci nu vom putea zice altceva despre el, decât că este în repaos. Dacă apoi se întâmplă că acest corp A se mişcă, aceasta desigur nu s'a întâmplat din cauză că era în repaos; din cauza aceasta a putut rezulta numai faptul că A este în repaos. Din contră, dacă presupunem că A se mişcă, nu vom afirma nimic altceva despre el, ori de câte ori îl vom privi, decât faptul că se mişcă. Iar dacă apoi se întâmplă că A este în repaos, aceasta în tot cazul n'a putut rezulta din mişcarea în care era corpul, căci din ea n'a putut rezulta altceva decât faptul că A se va mişca. Deci aceasta s'a produs din cauza unui alt lucru, care nu era în A, adică dintr'o cauză exterioară de care corpul a fost determinat la repaos.

Axioma I.: Orice schimbare ce o suferă un corp din cauza influenţei unui alt corp, depinde de natura corpului influenţat, precum şi a corpului care exercită această influenţă, aşa încât unul şi acelaş corp se poate mişca în diferite feluri, după diversitatea

corpurilor care provoacă mişcarea; şi dimpotrivă, diferite corpuri pot fi puse în diferite mişcări de unul şi acelaş corp.

A x i o m a II.: Dacă un corp mișcat se ciocnește cu un altul, care este în repaos şi nu poate fi mișcat din loc, el sare înapoi, aşa încât îşi continuă mișcarea, și unghiul format de linia mişcării de reflexiune cu planul corpului ciocnit care e în repaos, este egal cu unghiul pe care-l formează linia mişcării de incidenţă cu acelaş plan.



Aceasta se referă la cele mai simple corpuri, cari, fireşte, se deosebesc între ele numai prin mişcare și repaos, viteză și încetineală.

Să trecem acum la corpurile compuse.

D e f i n.: Dacă câteva corpuri de aceeaș mărime sau de o mărime diferită sunt strânse laolaltă, aşa încât se leagă între ele în mod reciproc, sau dacă ele se mişcă cu acelaş grad de viteză sau graduri diferite, astfel că unul îşi comunică mișcarea sa celuilalt corp într'un mod anumit, atunci se zice că aceste corpuri sunt unite în mod reciproc și că toate împreună fac un singur corp sau un individ, care se deosebește de altele tocmai prin această unire a corpurilor.

A x i o m a III: Cu cât suprafeţele prin care se leagă între ele părţile unui individ sau ale unui corp compus, sunt mai mari sau mai mici, cu atât mai greu sau mai uşor pot fi ele schimbate printr'o forţă exterioară, și prin urmare, cu atât mai uşor sau mai greu poate fi transformat un individ. Corpurile, deci, ale căror părţi sunt legate între ele prin suprafeţe mari, le voi numi *solide*, pe acelea însă ale căror părți se reazimă pe suprafeţe mici, le vom numi cor-

puri *moi*, şi în fine, pe acelea ale căror părţi sunt în mişcare continuă, le vom numi *fluide*.

L e m a IV. — *Dacă separăm anumite părţi dela un corp sau un individ care este compus din mai multe corpuri, şi în locul lor punem dintr'odată tot atâtea alte părţi de aceeaş natură, individul îşi va păstra natura sau forma sa anterioară, cu alte cuvinte, nu va suferi nici o schimbare.*

D e m.: Căci corpurile (după lema 1) nu se deosebesc în privinţa substanţei, ci legătura între părţile lor este aceea ce constitue forma individului (după defin. precedentă). Dar aceasta (după presupunere) se păstrează, deşi are loc o schimbare continuă între părţile corpului. Prin urmare individul îşi va păstra firea sa atât în privinţa substanţei cât şi a modului său; c. e. d. d.

L e m a V. — *Dacă părţile din care e compus un individ, se măresc sau se micşorează în aşa proporţie, încât toate îşi menţin raportul lor de mişcare şi repaos, individul îşi va păstra natura sa anterioară, fără nici o schimbare a formei sale.* Demonstraţiunea acestei teoreme este ca şi a teoremei precedente.

L e m a VI. — *Dacă anumite corpuri cari formează un individ, sunt forţate să-şi schimbe direcţiunea mişcării lor, dar în aşa fel încât îşi pot continua mişcările lor şi le pot comunica între ele ca şi înainte, atunci individul va păstra natura sa, fără nici o schimbare a formei sale.*

D e m.: Se înţelege dela sine, pentrucă se presupune că acest corp îşi menţine tot ceace constitue forma sa, după cum am stabilit-o în definiţiunea corpului.

L e m a VII. — *Afară de aceasta, un individ astfel compus îşi păstrează natura sa, fie că se mişcă în întregime sau este în repaos, fie că se mişcă într'o direcţie sau într'o alta, numai dacă fiecare parte îşi menţine mişcarea sa şi o comunică celorlalte părţi ca şi înainte.*

D e m.: Aceasta reese din definiţiunea corpului pe care o vezi înaintea lemei 4.

S c o l.: Din aceasta vedem cum o fiinţă individuală poate fi expusă mai multor modificări, fără ca să-şi schimbe natura sa. Şi până aici am considerat ca fiinţă individuală aceeace este compusă din părţi cari se deosebesc între ele numai prin mişcare şi repaos, prin viteză şi încetineală, cu alte cuvinte, cari este compusă numai din corpuri foarte simple. Şi dacă concepem încă o

ființă individuală, care este compusă din mulți alți indivizi, de o natură diferită, atunci vom afla că și aceasta poate fi influențată în multe feluri, fără ca să-și schimbe firea. Căci dat fiind că fiecare parte a unei astfel de ființe individuale este compusă din mai multe corpuri, urmează (după lema precedentă) că fiecare dintre ele se va putea mişca, când mai încet, când mai repede, fără nici o schimbare a naturii ființei, și va putea comunica mişcarea sa celorlalte părți, când mai încet, când mai repede. Şi dacă apoi am concepe un al treilea gen al ființelor individuale, compus din aceste două, atunci vom afla că și acestea pot fi influențate în multe alte feluri fără nici o schimbare a formei lor. In fine, dacă am proceda aşa la infinit, vom concepe că toată natura este o singură ființă individuală, ale cărei părți, adică toate corpurile, variază în moduri infinite fără ca întreaga ființă să se schimbe. Dar ar fi fost necesar să explic aceasta și să o dovedesc mai cu amănuntul, dacă aş fi avut intenția de a vorbi despre corp într'un mod sistematic. Am spus însă, că vreau altceva și că aceasta am amintit-o numai pentru ca să pot deduce uşor ceeace m'am hotărît a dovedi.

POSTULATE

I. Corpul omenesc este compus din foarte multe părți individuale (de o natură diferită), dintre cari fiecare este compusă din mai multe părți.

II. Dintre părțile individuale din cari este compus corpul omenesc, unele sunt fluide, altele moi, și celelalte sunt solide.

III. Organele din cari este compus corpul omenesc, şi prin urmare corpul omenesc însuşi, pot fi influențate de obiecte exterioare în foarte multe feluri.

IV. Pentru conservarea sa corpul omenesc are nevoie de multe alte corpuri, prin cari parcă se regenerează continuu.

V. Când o parte fluidă a corpului omenesc este determinată de un obiect exterior, să se ciocnească de o parte moale, atunci ea schimbă suprafața acestei părți şi îi imprimă câteva urme ale corpului exterior care a provocat ciocnirea.

VI. Corpul omenesc poate mişca obiectele exterioare în foarte multe feluri şi le poate da atitudini de foarte multe feluri.

T e o r. XIV. — *Sufletul omenesc este capabil să înțeleagă foarte mult și este cu atât mai capabil, cu cât sunt mai multe feluri în care poate fi influențat corpul.*

D e m.: Corpul omenesc (postulatul 3 şi 6) este influenţat de corpuri exterioare în foarte multe feluri şi este capabil să influenţeze corpurile exterioare în mai multe feluri. Dar sufletul omenesc trebuie să înțeleagă tot ceeace se întâmplă în corpul omenesc (după teor. 12. a acestei părți). Deci, sufletul omenesc este capabil să înțeleagă foarte mult, ș. a. m. d. — c. e. d. d.

T e or. XV. — *Ideea care constitue existența formală a sufletului omenesc, nu este simplă, ci este compusă dintr'o mulțime de idei.*

D e m.: Ideea care constitue existenţa formală a sufletului omenesc este ideea corpului (după teor. 13 a acestei părţi), care (postulatul I) este compus din foarte multe părţi individuale la fel compuse. Dar despre fiecare parte individuală care compune corpul, există absolut o idee în Dumnezeu (corol. teor. 8. a acestei părţi). Prin urmare (teor. 7. a acestei părţi) ideea despre corpul omenesc este compusă din aceste idei despre părțile cari constituesc corpul omenesc; c. e. d. d.

T e o r. XVI. — *Ideea despre orice impresiune ce o fac obiectele exterioare asupra corpului omenesc, trebuie să implice atât natura corpului omenesc cât şi natura obiectului exterior.*

D e m.: Căci orice impresiune făcută asupra unui corp oarecare, stă în funcție atât de natura corpului impresionat cât și de natura corpului exterior din care porneşte impresiunea (axioma 1 după lema 3). Ideea, deci, asupra impresiunilor (după axioma 4 part. I.), implică absolut natura ambelor lucruri. Prin urmare ideea despre orice impresiune ce o fac obiectele exterioare asupra corpului omenesc, implică atât natura corpului omenesc cât și natura obiectului exterior; c. e. d. d.

C o r o l. I.: Din aceasta reese în rândul întâi că sufletul omenesc cunoaşte natura multor obiecte împreună cu cea a corpului său.

C o r o l. II.: Rezultă în al doilea rând că ideile noastre despre obiectele exterioare indică mai mult starea corpului nostru decât natura acelor obiecte: aceasta am explicat-o prin multe exemple în apendicele de la partea întâia.

Teor. XVII. — *Dacă corpul omenesc este impresionat într'un mod care implică natura unui obiect exterior, atunci sufletul omenesc va considera acest obiect ca real existent sau ca fiind prezent, până ce asupra corpului va acţiona o altă impresiune care va înlătura existenţa sau prezenţa acelui obiect.*

Dem.: Se înţelege dela sine. Căci cât timp corpul omenesc e supus unei astfel de impresiuni, sufletul se va gândi la ea (după teor. 12. a acestei părţi), cu alte cuvinte (după teor. precedentă). va avea o idee asupra unei impresiuni reale care implică natura unui obiect exterior, adică o idee care nu exclude existenţa sau prezenţa unui obiect exterior, ci din contră o stabileşte. Aşa dar (după corol. 1. teor. prec.) sufletul va considera obiectul respectiv ca existent în realitate, sau ca fiind prezent, până va fi impresionat, ş. a. m. d. — c. e. d. d.

Corol.: Sufletul omenesc va putea să considere obiectele externe, de care corpul omenesc a fost impresionat odată, ca prezente, deşi ele nu există de fapt şi nu sunt prezente.

Dem.: Când părţile fluide ale corpului omenesc sunt determinate de obiectele externe ca să se ciocnească cu părţile moi, atunci suprafeţele acestora se transformă (după postulatul 5). De aci rezultă (vezi axioma 2 după corol. lema 3) că mişcarea lor de reflexiune se petrece într'o altă formă decât cea precedentă. Ciocnindu-se apoi iarăşi, în urma mişcării lor spontane, cu aceleaşi suprafeţe, ele vor fi reflectate în aceeaş formă ca şi atunci, când au fost împinse de către corpurile externe spre aceste suprafeţe. Cât timp însă îşi continuă mişcarea lor de reflexiune, ele cauzează corpului aceeaş impresiune şi prin urmare, sufletul (teor. 12. a acestei părţi) se va gândi din nou la ea, cu alte cuvinte (după teor. 17. a acestei părţi) sufletul din nou va considera acelaş obiect exterior ca prezent, şi aceasta va avea loc, ori de câte ori părţile fluide ale corpului omenesc vor veni în contact, prin mişcarea lor spontană, cu suprafeţele amintite. Şi ori de câte ori se va repeta mişcarea aceasta a corpului, sufletul va considera obiectele externe, cari au făcut odată o impresiune asupra corpului omenesc, ca fiind prezente, deşi ele nu există în realitate; c. e. d. d.

Scol.: Vedem, deci, cum se poate ca lucruri cari de fapt nu există, să ni le reprezentăm ca fiind prezente, ceeace se întâmplă adeseori. Aceasta se datoreşte poate altor cauze. Dar este sufi-

cient că am arătat una din ele, prin care cred că am explicat acel fenomen ca şi când aş fi arătat cauza lui adevărată. Totuşi nu cred că m'am depărtat mult de adevăr, pentrucă nici unul din postulatele mai sus stabilite, nu conţine nimic care să nu fi fost constatat printr'o experienţă de care nu ne putem îndoi, după ce am arătat că trupul omenesc există în felul în care îl simţim (vezi corol. după teor. 13. a acestei părţi). Afară de aceasta (după corol. preced. şi corol. 2. teor. 16. a acestei părţi), înţelegem foarte bine ce deosebire este, de exemplu, între ideea lui Petru, care constitue esenţa sufletului acestei persoane, și ideea despre Petru pe care și-o formează un alt om, de ex. Pavel. Căci cea dintâi explică direct esența corpului lui Petru și are existență numai atât timp cât există Petru: cealaltă însă indică mai mult starea corpului lui Pavel, decât esența lui Petru, astfel că atât timp cât durează starea amintită a corpului lui Pavel, sufletul lui va privi pe Petru ca prezent, deşi el nu există în realitate. Ca să ne folosim însă de cuvinte obişnuite, vom numi *„imagini ale lucrurilor"* acele impresiuni asupra corpului omenesc, ale căror idei ne reprezintă obiectele externe ca prezente, cu toate că aceste idei nu reproduc chipurile obiectelor şi dacă sufletul priveşte lucrurile tocmai în felul amintit, atunci vom zice că el își „imaginează" ceva. Dar ca să începem aici a arăta ce este *eroare*, vă rog să luaţi mai întâi în consideraţiune *că imaginile sufletului* în sine, nu conţin nimic ce s'ar putea numi eroare, cu alte cuvinte, *sufletul nu cade în eroare din cauză că își formează reprezentări.*

Aceasta are loc numai întrucât sufletul nu-și formează acea idee care să excludă existenţa lucrurilor privite ca prezente. Căci dacă sufletul, reprezentându-şi şi obiecte neexistente ca prezente, ar ști în acelaş timp că aceste obiecte nu există în realitate, atunci ar considera puterea sa de a forma reprezentări drept virtute a naturii sale și nu drept lipsă, mai ales dacă puterea aceasta ar depinde numai de firea sa, cu alte cuvinte (după defin. 7. part. I) puterea aceasta a sufletului ar fi liberă.

Teor. XVIII. — *Dacă corpul omenesc a fost odată impresionat în acelaș timp de două sau mai multe obiecte, sufletul, reprezentându-și unul din ele, își va aduce aminte numai decât și de celălalt.*

Dem.: Sufletul (după corol. precedent) își imaginează un obiect oarecare, pentrucă prin impresiunile exercitate de acest obiect, corpul omenesc rămâne tot aşa de mişcat şi pus în aceeaş

dispoziție în care a fost pus atunci când anumite părți din el au fost real impresionate de însuși obiectul extern. Dar (după presupunere) atunci a fost pus corpul într'o astfel de dispoziție, că sufletul și-a reprezentat în acelaș timp două obiecte. Prin urmare el va putea să-și reprezinte două obiecte în acelaș timp, și când va avea reprezentarea unuia dintre ele, atunci își va forma numai decât imagina și a celuilalt obiect.

S c o l.: Din aceasta înțelegem clar ce este *memoria*, adică nimic altceva decât o anumită înlănțuire a ideilor referitoare la natura lucrurilor, cari există în afară de corpul omenesc; această înlănțuire se produce în sufletul nostru conform ordinii și conexiunii impresiunilor exercitate asupra corpului nostru. Eu zic în rândul întâiu că memoria este înlănțuirea numai a acelor idei cari *implică* natura lucrurilor aflătoare în afară de corpul omenesc, nu însă a acelor idei cari *explică* natura acestor lucruri. Căci în realitate (după teor. 16 a acestei părți) ele sunt idei despre impresiunile făcute asupra corpului omenesc și privesc atât natura lui cât și pe cea a obiectelor externe.

In al doilea rând eu zic că înlănțuirea aceasta se produce conform ordinei și conexiunei impresiunilor făcute asupra corpului omenesc, și astfel o deosebesc de înlănțuirea ideilor care se săvârșește după o ordine intelectuală, în virtutea căreia sufletul concepe lucrurile după primele lor cauze, și care ordine este aceeaș în fiecare om. Din aceasta reese în mod lămurit, pentruce trece sufletul imediat dela o reprezentare la alta care nu seamănă de loc cu cea dintâiu; de exemplu: un Roman care a auzit cuvântul „pomum" și-a reprezentat imediat un fruct, care nu are nici o asemănare cu acel sunet articulat și nu are nimic comun cu dânsul decât faptul că trupul acelui om a fost impresionat adeseori de amintitele două lucruri, cu alte cuvinte, faptul că acel om adeseori a auzit cuvântul „pomum" tocmai atunci când a văzut fructele; și astfel fiecare trece dela o reprezentare la alta, după cum experiența i-a orânduit în corpul său imaginile lucrurilor.

Când de exemplu un soldat va vedea în arenă urmele unui cal, atunci va trece dela imagina calului la cea a călărețului și apoi se va gândi la războiu. Dar un țăran va trece dela închipuirea calului la cea a plugului, ogorului, etc. și astfel fiecare va

trece dela o gândire la alta după cum s'a obişnuit a lega imaginile lucrurilor în diferite feluri.

T e o r. XIX. — *Sufletul omenesc nu cunoaște corpul său însuşi și nu știe că dânsul există, decât prin ideile impresiunilor făcute asupra corpului.*

D e m.: Căci sufletul omenesc este însăşi ideea sau cunoştinţa despre corpul omenesc (teor. 13. a acestei părţi) care (teor. 9. a acestei părţi) există fără îndoială şi în Dumnezeu, întrucât îl considerăm ca inspirat de ideea despre un alt lucru individual, cu alte cuvinte, dat fiind că (postulatul 4) corpul omenesc are nevoie de multe alte obiecte prin cari îşi reînoieşte (ca să zic aşa) puterea sa, și dat fiind că ordinea şi înlănţuirea ideilor este unul şi acelaş lucru (teor. 7. a acestei părţi) ca şi ordinea și înlănțuirea cauzelor, această idee va fi în Dumnezeu, întrucât este inspirat şi de idei asupra mai multor lucruri individuale. Deci, Dumnezeu are o idee despre corpul omenesc sau îl cunoaşte, întrucât este inspirat de multe alte idei, nu însă întrucât constitue firea sufletului omenesc, cu alte cuvinte (corol. teor. 11. a acestei părţi) sufletul omenesc nu cunoaște corpul omenesc. Dar ideile impresiunilor exercitate asupra corpului sunt în Dumnezeu, întrucât constitue firea sufletului omenesc, sau sufletul omenesc cunoaşte aceste impresiuni (teor. 12. a acestei părţi) şi, prin urmare, (teor. 16. a acestei părţi) cunoaște corpul omenesc însuşi (după teor. 17. a acestei părţi) ca real existent. Sufletul omenesc cunoaşte, deci, corpul său propriu numai din acest punct de vedere.

T e o r. XX. — *In Dumnezeu există și despre sufletul omenesc o idee sau o cunoştinţă, care rezultă în Dumnezeu la fel și se referă la Dumnezeu la fel ca și ideea sau cunoștința despre corpul omenesc.*

D e m.: Cugetarea este un atribut al lui Dumnezeu (teor. 1. a acestei părţi) ; prin urmare (teor. 3. a acestei părţi) există în Dumnezeu în mod necesar o idee atât despre el cât şi despre toate modificările naturii sale, şi prin urmare (teor. 11. a acestei părţi) şi despre sufletul omenesc. Apoi urmează că această idee sau cunoștință despre suflet nu există în Dumnezeu, întrucât e infinit, ci întrucât este afectat de ideea unui alt lucru individual (teor. 9. a acestei părţi). Dar ordinea şi înlănțuirea ideilor este unul şi acelaş lucru ca şi ordinea și înlănţuirea cauzelor (teor. 7. a acestei părţi). Reese, deci,

că această idee sau cunoştinţă despre suflet există în Dumnezeu şi se referă la Dumnezeu în acelaş fel ca şi ideea sau cunoştinţa despre corp; c. e. d. d.

T e o r. XXI. — *Această idee despre suflet este unită cu sufletul însuşi în acelaş fel, cum este unit sufletul cu trupul.*

D e m.: Unirea sufletului cu trupul am dovedit-o prin aceea că trupul este obiectul sufletului (teor. 12. şi 13. a acestei părţi), şi după acelaş principiu ideea despre suflet este unită cu obiectul ei, adică cu sufletul însuşi, cum este unit sufletul cu corpul; c. e. d. d.

S c o l.: Teorema aceasta se înţelege mai bine din cele spuse în scol. teor. 7. a acestei părţi. Căci acolo am arătat că ideea asupra corpului şi corpul însuşi, cu alte cuvinte (teor. 13. a acestei părţi) sufletul şi corpul sunt unul şi acelaş lucru individual care se concepe atât sub atributul cugetării, cât şi sub acel al întinderii. Ideea asupra sufletului, deci, şi sufletul însuşi, sunt unul şi acelaş lucru care se concepe sub unul şi acelaş atribut de cugetare. Eu spun că ideea asupra sufletului şi sufletul însuşi sunt absolut date în Dumnezeu în virtutea aceleiaş puteri de cugetare a lui. Căci într'adevăr ideea despre suflet, cu alte cuvinte, o idee asupra unei alte idei nu este altceva decât o formă de idee, întrucât o considerăm ca un mod al atributului de cugetare fără raport la obiectul ei. Căci dacă cineva ştie ceva, atunci înţelege că ştie aceasta şi este conştient că ştie ceeace ştie şi aşa mai departe la infinit. Dar despre aceasta mai târziu.

T e o r. XXII. — *Sufletul omenesc percepe nu numai impresiunile făcute asupra corpului, ci şi ideile acestor impresiuni.*

D e m.: Ideile acestor idei ale impresiunilor există în Dumnezeu şi se referă la el ca şi ideile asupra impresiunilor, ceeace se demonstrează întocmai ca şi teor. 20 a acestei părţi. Dar ideile impresiunilor asupra corpului sunt în sufletul omenesc (teor. 12 a acestei părţi), cu alte cuvinte (corol. teor. 11. a acestei părţi) sunt în Dumnezeu, întrucât el constitue esenţa sufletului omenesc. Deci ideile ideilor despre aceste impresiuni vor exista în Dumnezeu, întrucât el are o idee sau o cunoştinţă asupra sufletului omenesc, cu alte cuvinte, vor exista în însuşi sufletul omenesc care percepe nu numai impresiunile făcute asupra corpului omenesc, ci şi ideile despre aceste impresiuni; c. e. d. d.

T e o r. XXIII. — *Sufletul omenesc se cunoaşte pe sine însuşi numai întrucât percepe ideile impresiunilor exercitate asupra corpului său.*

D e m.: Ideea sau cunoştinţa pe care o avem despre suflet (după teor. 20. a acestei părţi) rezultă în Dumnezeu la fel şi se referă la Dumnezeu la fel ca şi ideea sau cunoştinţa despre corp. Deoarece însă, (după teor. 19. a acestei părţi), sufletul nu cunoaşte corpul omenesc în sine, cu alte cuvinte (după corol. teor. 11. a acestei părţi) deoarece cunoştinţa despre corpul omenesc nu se referă la Dumnezeu, întrucât el constitue esenţa sufletului omenesc. rezultă de aci că nici cunoaşterea pe care o avem despre suflet, nu se referă la Dumnezeu, întrucât el constitue esenţa sufletului omenesc: aşa dar (după acelaş corol. teor. 11, a acestei părţi) sufletul nu se cunoaşte pe sine însuşi.

Apoi ideile impresiunilor exercitate asupra corpului implică însăşi esenţa corpului omenesc (după teor. 16. a acestei părţi); cu alte cuvinte (după teor. 13. a acestei părţi) se acordă cu natura sufletului. Deaceea cunoaşterea acestor idei implică în mod necesar şi cunoaşterea sufletului omenesc. Dar (teor. precedentă) cunoaşterea acestor idei se petrece în însuşi sufletul omenesc. Prin urmare sufletul omenesc se cunoaşte pe sine numai întrucât are ideile asupra impresiunilor; c. e. d. d.

T e o r. XXIV. — *Sufletul omenesc nu posedă o cunoştinţă adecuată a organelor din care e compus corpul omenesc.*

D e m.: Organele corpului omenesc fac parte din el, numai întrucât îşi comunică mişcările lor în mod reciproc după un anumit raport (vezi definiţiunea după corol. lema 3), iar nu întrucât ele pot fi considerate ca lucruri individuale şi fără raport cu trupul omenesc. Căci organele corpului omenesc (după postulatul 1) sunt lucruri individuale foarte compuse, ale căror părţi (după lema 4) pot fi despărţite de corpul omenesc, fără ca el să-şi schimbe firea şi forma sa naturală, şi pot transmite altor corpuri mişcările lor (vezi ex. 2, după lema 3.) în feluri diferite. Aşa dar (după teor. 3. a acestei părţi) ideea sau cunoştinţa despre orice parte va fi şi ea în Dumnezeu, şi aceasta, (după teor. 9. a acestei părţi) întrucât el este considerat ca însufleţit de ideea asupra unui alt lucru individual care, conform orînduirii naturei, exista mai înainte de partea amintită (după teor. 7

a acestei părți). Aceasta, deci, se poate spune despre orice parte individuală din care este compus corpul omenesc. Așa dar cunoașterea oricărei părți din care se compune corpul omenesc, există în Dumnezeu, întrucât el este însuflețit de ideea asupra mai multor lucruri, iar nu întrucât are o idee numai despre corpul omenesc, sau (după teor. 13. a acestei părți) întrucât are o idee care constitue firea sufletului omenesc. Deci, (după corol. tor. 11. a acestei părți) sufletul omenesc nu are o cunoștință adecuată asupra organelor din cari e compus corpul omenesc; c. e. d. d.

Teor. XXV. — *Ideea oricărei impresiuni a corpului omenesc nu implică o cunoștință adecuată despre obiectul exterior.*

Dem.: Am arătat că ideea impresiunii exercitate asupra corpului omenesc implică firea obiectului exterior numai întrucât (după teor. 16. a acestei părți) acest obiect impresionează corpul omenesc într'un anumit mod. Dar întrucât acest obiect este ceva individual care nu se rapoartă la corpul omenesc, ideea sau cunoașterea referitoare la el există în Dumnezeu (după teor. 9. a acestei părți) întrucât e considerat ca însuflețit de ideea asupra unui alt lucru, care (după teor. 7. acestei părți), din fire, există înainte de obiectul amintit. Nu există, deci, în Dumnezeu o cunoștință adecuată asupra obiectului exterior, întrucât el are o idee despre impresiunea exercitată asupra corpului omenesc, cu alte cuvinte, ideea despre o impresiune ce o suferă corpul omenesc, nu implică o cunoștință adecuată asupra obiectului exterior; c. e. d. d.

Teor. XXVI. — *Sufletul omenesc nu cunoaște existența reală a unui obiect exterior decât prin ideile impresiunilor asupra corpului său.*

Dem.: Dacă corpul omenesc nu e impresionat sub nici o formă de către un obiect exterior, atunci (după teor. 7. a acestei părți) nici ideea despre corpul omenesc, cu alte cuvinte (după teor. 13. a acestei părți) nici sufletul omenesc nu e impresionat de ideea despre existența acelui obiect, cu alte cuvinte, sufletul omenesc nu e impresionat de ideea despre existența acelui obiect, cu alte cuvinte, sufletul omenesc nu cunoaște sub nici o formă existența obiectului exterior. Dar întrucât corpul omenesc este impresionat într'un mod oarecare de un corp exterior, el cunoaște (după teor. 16. a acestei părți și corol.) acest corp; c. e. d. d.

C o r o l.: Sufletul omenesc, întrucât îşi reprezintă un corp exterior, nu are o cunoştinţă adecuată despre el.

D e m.: Dacă sufletul omenesc percepe obiectele exterioare prin ideile impresiunilor făcute asupra corpului său, atunci zicem că el îşi imaginează ceva (vezi scol. teor. 17. a acestei părţi) şi mintea nu mai are o altă aptitudine prin care să-şi imagineze (după teor. precedentă) obiectele exterioare ca existente în realitate. Aşa dar (după teor. 25. a acestei părţi) sufletul omenesc nu poate să aibă o cunoştinţă adecuată despre corpurile externe, întrucât şi le imaginează; c. e. d. d.

T e o r. XXVII. — *Ideea oricărei impresiuni asupra corpului omenesc nu conţine o cunoştinţă adecuată despre corpul omenesc.*

D e m.: Ideea unei impresiuni asupra corpului omenesc implică natura lui numai întrucât este considerat ca impresionat într'un anumit fel (vezi teor. 16. a acestei părţi). Dar întrucât corpul omenesc este un lucru individual care poate fi impresionat în multe alte feluri, ideea, ş. a. m. d. Vezi demonstraţiunea 25. a acestei părţi.

T e o r. XXVIII. — *Ideile impresiunilor asupra corpului omenesc, întrucât ele sunt în funcţie numai de sufletul omenesc, nu sunt clare şi distincte, ci din contră sunt confuze.*

D e m.: Căci ideile impresiunilor exercitate asupra corpului omenesc implică atât natura lui însăşi cât şi pe cea a obiectelor externe (după teor. 16. a acestei părţi) şi ele trebuesc să implice nu numai natura corpului omenesc ci şi pe aceea a organelor lui. Căci impresiunile sunt moduri (după post. 3) prin cari sunt influenţate părţile corpului omenesc şi prin urmare corpul întreg. Dar (după teor. 24. şi 25. a acestei părţi) cunoaşterea adecuată a obiectelor exterioare precum şi a părţilor din cari e compus corpul omenesc, nu există în Dumnezeu, întrucât el e considerat ca însufleţit de ideea care constitue sufletul omenesc, ci întrucât este însufleţit de alte idei. Prin urmare ideile despre diferite impresiuni, întrucât acestea sunt raportate numai la sufletul omenesc, sunt ca şi concluziuni trase fără presupuneri, cu alte cuvinte, (precum e evident) sunt idei confuze; c. e. d. d.

S c o l.: Se demonstrează la fel că şi ideea care constitue firea sufletului omenesc, considerată în ea însăşi, nu este clară şi distinctă; şi ideea despre sufletul omenesc precum şi ideile ideilor

asupra impresiunilor pe care le suferă corpul omenesc, întrucât sunt raportate numai la suflet, nu sunt clare, despre care fapt oricine se poate uşor convinge.

T e o r. XXIX. — *Ideea ideii despre orice modificare a corpului omenesc nu implică o adecuată cunoştinţă asupra sufletului.*

D e m.: Căci ideea despre o modificare a corpului omenesc (după teor. 27. a acestei părţi) nu implică o adecuată cunoaştere a corpului însuşi, şi nu exprimă în mod adecuat natura lui, cu alte cuvinte, (după teor. 13. a acestei părţi) nu corespunde în mod adecuat naturii sufletului. Aşadar (după ax. 6. part. I.) ideea formată despre această idee nu exprimă în mod adecuat natura sufletului omenesc, sau nu implică o cunoştinţă adecuată asupra acestuia; c. e. d. d.

C o r o l.: De aci reese că, ori de câte ori sufletul percepe lucrurile numai după ordinea comună a naturii, el n'are o adecuată cunoştinţă nici despre el însuşi, nici despre corpul său, şi nici despre obiectele exterioare, ci numai o cunoştinţă confuză şi ciuntită. Căci sufletul nu se cunoaşte pe sine însuşi, decât formându-şi idei despre modificările pe cari le suferă corpul (după teor. 23. a acestei părţi). Sufletul însă (după teor. 19. a acestei părţi) nu cunoaşte corpul său propriu decât prin ideile modificărilor prin cari se cunosc (după teor. 26. a acestei părţi) şi corpurile exterioare. Aşa dar, după astfel de idei sufletul n'are o cunoaştere adecuată nici despre el însuşi (după teor. 29. a acestei părţi) nici despre corpul său (după teor. 27. a acestei părţi) şi prin urmare nici despre obiectele exterioare (după teor. 25. a acestei părţi); el are, deci, (după teor. 28. a acestei şi scolia ei) numai o cunoaştere confuză şi ciuntită; c. e. d. d.

S c o l.: Eu spun din adins că, dacă sufletul percepe lucrurile numai după cum ordinea comună a naturii i le prezintă, el n'are o cunoaştere adecuată, ci confuză, atât despre el însuşi şi corpul său cât şi despre obiectele exterioare, cu alte cuvinte, el n'are o idee adecuată, atât timp cât diverse motive exterioare, adică evenimente întâmplătoare, îl determină să-şi formeze reprezentările sale; numai atunci el va avea o idee adecuată, când motive interne, adică meditarea simultană asupra mai multor lucruri îl va determina la cunoaşterea raporturilor, a deosebirilor şi a con-

trastelor care există între aceste lucruri. Şi într'adevăr, când sufletul e dispus a concepe lucrurile astfel, adică din motive interne, atunci le cunoaşte clar şi distinct, precum am să o arăt mai la urmă.

T e o r. XXX. — *Nu putem avea decât o cunoştinţă foarte inadecuată asupra duratei corpului nostru.*

D e m.: Durata corpului nostru nu depinde (după ax. 1. a acestei părţi) de esenţa lui nici de natura absolută a lui Dumnezeu (după teor. 21. part. I.); corpul nostru însă, (după teor. 28. part. I.) este determinat la existenţă şi acţiune de cauze cari şi ele sunt determinate la existenţă şi acţiune într'un mod cert şi determinat, iar acestea la rândul lor de altele, şi aşa la infinit. Deci durata corpului nostru depinde de orânduirea universală a naturii şi de constituirea lucrurilor. Despre această orânduire însă există în Dumnezeu o cunoaştere adecuată, întrucât el are ideile despre toate lucrurile, iar nu întrucât are o idee numai despre corpul omenesc (după corol. teor. 9. a acestei părţi). Cunoştinţa, deci, despre durata corpului nostru, este în Dumnezeu foarte inadecuată, întrucât este considerat ca formând natura sufletului omenesc, cu alte cuvinte (după corol. teor. 11. a acestei părţi) cunoştinţa aceasta este numai foarte inadecuată în sufletul nostru; c. e. d. d.

T e o r. XXXI. — *Despre durata lucrurilor individuale cari sunt în afară de noi, nu putem avea decât o cunoştinţă foarte inadecuată.*

D e m.: Căci orice lucru individual ca şi corpul omenesc trebue să fie determinat de un alt lucru ca să existe şi să opereze într'un mod cert şi determinat, şi acest lucru din urmă de un altul şi aşa la infinit (după teor. 28 partea I.). Deoarece însă am arătat în teorema precedentă că din cauza acestei însuşiri comune a tuturor lucrurilor noi nu putem avea decât o cunoştinţă foarte inadecuată asupra duratei corpului nostru, va trebui să tragem aceeaş concluziune şi în ceeace priveşte durata altor lucruri şi anume, că despre ea nu putem avea decât o cunoştinţă foarte inadecuată; c. e. d. d.

C o r o l.: De aci rezultă că toate lucrurile sunt întâmplătoare şi se pot distruge. Căci despre durata lor nu putem avea o idee adecuată (după teor. prec.) şi acest fapt constitue ceeace trebue înţeles prin întâmplare sau posibilitatea distrugerii lor. Vezi scol. 1.

teor. 33. part. I. Căci (după teor. 29. part. I.) numai în acest sens există ceva întâmplător.

Teor. XXXII. — *Toate ideile sunt adevărate, întrucât le raportăm la Dumnezeu.*

Dem.: Căci toate ideile cari sunt în Dumnezeu, se acordă pe deplin cu obiectele lor (după corol. teor. 7. a acestei părţi) şi aşa (după axioma 6. part. I.) toate ideile sunt adevărate; c. e. d. d.

Teor. XXXIII. — *Ideile nu conţin nimic pozitiv pentru care se numesc false.*

Dem.: Dacă tăgădueşti aceasta, concepe atunci — dacă e cu putinţă — un mod pozitiv al cugetării care ar constitui şi forma eroarei sau a falsului. Un asemenea mod nu poate să existe în Dumnezeu (după teor. precedentă); în afară de Dumnezeu, însă, el la fel nu poate să existe şi să fie conceput (după teor. 15, part. I.). Prin urmare nu se poate ca ideile să conţină ceva pozitiv pentru care se numesc false; c. e. d. d.

Teor. XXXIV. — *Toate ideile noastre, cari sunt absolute sau adecuate şi desăvârşite, sunt şi adevărate.*

Dem.: Dacă zicem că avem o idee adecuată şi desăvârşită, atunci înseamnă aceasta (după corol. teor. 11. a acestei părţi) că în Dumnezeu, întrucât el constitue natura sufletului nostru, există aceeaş idee adecuată şi desăvârşită, şi prin urmare (după teor. 32. a acestei părţi) nu zicem altceva decât că o astfel de idee este adevărată; c. e. d. d.

Teor. XXXV. — *Falsul constă în lipsa de cunoştinţă ce o implică ideile inadecuate sau ciuntite şi confuze.*

Dem.: Ideile nu conţin nimic pozitiv care să constitue forma falsului (după teor. 33. a acestei părţi). Dar falsul nu poate consta într'o lipsă totală de cunoştinţă, (căci nu zicem că trupul greşeşte şi se înşeală, ci sufletul), nici într'o absolută ignoranţă; căci a nu şti şi a greşi sunt lucruri diferite. Prin urmare falsul constă într'o lipsă de cunoştinţă, pe care o cuprinde în sine cunoştinţa inadecuată sau ideile inadecuate şi confuze; c. e. d. d.

Scol.: In scolia teoremei 17. a acestei părţi am arătat cum constă eroarea în lipsă de cunoştinţă. Dar pentru a explica aceasta mai amănunţit, am să dau un exemplu. Fireşte, oamenii se înşeală, dacă se consideră pe sine liberi; această părere a lor derivă din cauză că îşi dau seamă de acţiunile lor, dar nu cunosc cauzele de

care sunt determinați la acțiune. Deci, astfel se naște ideea despre libertate, pentrucă oamenii nu cunosc cauzele acțiunilor lor. Căci dacă ei spun că acțiunile oamenilor depind de voința lor, ei vorbesc fără a avea idei precise; deasemenea nimeni nu știe ce este voința și cum pune ea corpul nostru în mișcare; iar cei cari afirmă altceva și își fac închipuiri despre locuința sufletului, pricinuesc de regulă râsul sau plictiseala. Deasemenea dacă observăm soarele, ne închipuim, că el este depărtat de noi cam 200 de pași; eroarea aceasta însă nu constă în intuiția însăși ci în faptul că închipuindu-ne soarele astfel, nu cunoaștem nici distanța adevărată și nici cauza acestei intuiții.

Căci deși poate mai târziu recunoaștem că soarele este depărtat de noi de 600 de ori diametrul pământului, totuși ne imaginăm că el este aproape de noi, și aceasta nu pentrucă nu cunoaștem distanța lui adevărată, ci pentrucă impresiunea ce o face soarele asupra corpului nostru exprimă natura soarelui în felul, în care corpul este impresionat de el.

Teor. XXXVI. — *Ideile inadecuate și confuze rezultă cu aceeaș necesitate, cu care rezultă și ideile adecuate sau clare și distincte.*

Dem.: Toate ideile sunt în Dumnezeu (după teor. 15. part. I.) și întrucât sunt raportate la Dumnezeu, toate sunt adevărate (după teor. 32. a acestei părți) și (după corol. teor. 7. a acestei părți) adecuate. Deci, numai întrucât sunt raportate la sufletul unei persoane oarecare, ele sunt inadecuate și confuze. Despre aceasta vezi teor. 24. și 28. a acestei părți. Prin urmare toate ideile, atât cele adecuate cât și cele inadecuate, se desfășoară cu aceeaș necesitate (după corol. teor. 6. a acestei părți); c. e. d. d.

Teor. XXXVII. — *Ceeace este comun tuturor lucrurilor (despre aceasta vezi lema 2.) și se află la fel într'o parte ca și în întregul lor, nu formează esența unui singur lucru individual.*

Dem.: Cine tăgăduește aceasta, să presupună atunci — dacă e cu putință — că există ceva ce formează esența unui lucru individual oarecare, să zicem esența lui B. Acest ceva deci, (după definițiunea 2 a acestei părți) nu va putea să existe, nici să fie conceput fără B. Dar aceasta e în contrazicere cu presupunerea. Prin urmare acest ceva nu face parte din esența lui B și nici nu formează esența unui alt lucru individual; c. e. d. d.

Teor. XXXVIII. — *Ceeace este comun tuturor lucrurilor și se află la fel într'o parte ca și în întregul lor, se concepe în mod adecuat.*

Dem.: Să fie A ceva ce este comun tuturor lucrurilor și se află la fel în fiecare parte a unui obiect oarecare ca și în întregul lui. In acest caz eu zic că A se concepe în mod adecuat. Căci ideea asupra lui A (după corol. teor. 7. a acestei părți) va fi adecuată în Dumnezeu în mod necesar, întrucât el are o idee asupra corpului omenesc precum și întrucât are idei despre impresiunile asupra acestuia, cari idei (după teor. 16, 25 și 27. a acestei părți) cuprind în sine atât natura corpului omenesc, cât și o parte din natura corpurilor externe, cu alte cuvinte (după teor. 12 și 13 a acestei părți), această idee a lui Dumnezeu va fi absolut adecuată, întrucât el constitue sufletul omenesc sau întrucât are idei cari sunt în sufletul omenesc. Deci, sufletul are absolut despre A (după corol. teor. 11. a acestei părți) o idee adecuată, și aceasta pentrucă are o cunoaștere nu numai despre sine, ci și despre corpul său și alte obiecte exterioare; altfel A nu poate fi conceput; c. e. d. d.

Corol.: Reese din aceasta că sunt date anumite idei sau noțiuni, comune tuturor oamenilor. Căci (după lema 2) toate corpurile se aseamănă între ele în anumite privințe, cari (după teor. precedentă) trebuesc înțelese de către toți în mod adecuat sau clar și distinct.

Teor. XXXIX. — *Sufletul omenesc are deasemenea o idee adecuată atât despre ceeace este comun și propriu corpului omenesc și câtorva obiecte exterioare cari adeseori impresionează corpul omenesc, cât și despre ceeace la fel este comun și propriu unei părți a fiecăruia dintre aceste obiecte precum și întregului lor.*

Dem.: Să fie A aceea ce este comun și propriu corpului omenesc și altor câtorva obiecte exterioare și se află la fel în corpul omenesc ca și în acele obiecte exterioare, și în fine, aceea ce se află la fel în fiecare parte a acestor obiecte exterioare și în întregul lor. Dumnezeu va avea deci, o idee adecuată despre A (după corol. teor. 7. a acestei părți), întrucât are o idee despre corpul omenesc precum și despre aceste obiecte exterioare. Să presupunem mai departe că trupul omenesc este impresionat de către un obiect exterior prin ceeace este comun cor-

pului şi obiectelui exterior, adică prin A. Atunci ideea asupra acestei impresiuni va cuprinde în sine esenţa lui A (după teor. 16. a acestei părţi); aşa dar (după corol. aceleeaş teoreme 7. a acestei părţi) ideea asupra acestei impresiuni, întrucât ea cuprinde în ea esenţa lui A, va fi adecuată în Dumnezeu, întrucât el va fi inspirat de ideea asupra corpului omenesc, cu alte cuvinte (după teor. 13. a acestei părţi) întrucât va constitui esenţa sufletului omenesc. Prin urmare (după corol. teor. 11. a acestei părţi) ideea aceasta este adecuată şi în sufletul omenesc; c. e. d. d.

Corol.: Rezultă din aceasta că sufletul este cu atât mai capabil să înţeleagă lucrurile în mod adecuat, cu cât trupul are mai multe lucruri comune cu alte obiecte exterioare.

Teor. XL. — *Orice idee în sufletul nostru, care rezultă din ideile lui adecuate, este şi ea adecuată.*

Dem.: E evident. Căci dacă se zice că în suflet rezultă o idee din altele cari sunt adecuate, atunci înseamnă aceasta (după corol. teor. 11. a acestei părţi) că în însuşi intelectul divin este dată o idee a cărei cauză este Dumnezeu, nu întrucât e infinit şi nici întrucât e inspirat de ideile asupra multor lucruri individuale, ci numai întrucât constitue esenţa sufletului omenesc.

Scol. I.: Prin aceasta am explicat cauza noţiunilor care sunt numite comune şi formează baza raţionamentului nostru. Dar mai sunt alte cauze din cari provin anumite axiome şi noţiuni, şi pe care ar trebui să le explic după metoda mea. Căci prin ele ar putea fi stabilit cari noţiuni sunt mai folositoare şi cari au un mai puţin folos: apoi s'ar stabili cari noţiuni sunt *comune* şi care sunt concepute în mod clar şi distinct, dacă nu suntem stăpâniţi de prejudecăţi, şi în fine ar rezulta care noţiuni sunt rău fundate. Pe lângă aceasta s'ar dovedi de unde iau naştere acele noţiuni pe care le numim secundare *(secundae)*, şi prin urmare şi axiomele bazate pe ele, precum şi alte lucruri pe care le-am cercetat odată. Deoarece însă m'am hotărît a le expune într'un alt tratat şi nu vreau ca printr'o cercetare prea amănunţită să devin plictisitor, trec peste aceasta. Dar ca să nu omit ceva ce e necesar să-l ştim, vreau să arăt pe scurt cauzele din cari au luat naştere aşa numiţii *„termeni transcendentali"* cum sunt: „fiinţă", „lucru", „ceva" etc. Termenii aceştia îşi iau naştere din cauză că trupul omenesc fiind limitat nu este capabil în acelaş timp decât să-şi

formeze un număr restrâns de reprezentări clare (ce este o reprezentare, am explicat-o în scol. teor. 17. a acestei părți). Dacă însă se trece peste acest număr, reprezentările încep a se confunda, și dacă numărul închipuirilor clare pe care corpul omenesc e capabil să le formeze în acelaş timp, e cu mult întrecut, atunci toate reprezentările se confundă între ele pe deplin. Dat fiind starea aceasta a lucrurilor, reese din corol. teor. 17. și 18. a acestei părți că în acelaş timp sufletul omenesc își poate închipui în mod distinct atâtea obiecte, câte imagini în acelaș timp pot fi formate în corpul omenesc. Dar îndată ce în corp imaginile se confundă pe deplin, atunci și sufletul își înfățișează obiectele în mod confuz, fără a le deosebi unul de altul și așa zicând le adună pe toate subt o singură noțiune, adică sub noţiunea „ființei" sau „lucrului". Aceasta se poate deduce și din faptul că diferitele reprezentări nu au totdeauna aceeaş intensitate sau din alte cauze analoage pe care nu e nevoie a le explica aici, deoarece pentru scopul nostru e suficient, că am arătat numai una singură. Căci toate cauzele se reduc la faptul că acești termeni înseamnă idei foarte confuze. Astfel s'au născut din cauze asemănătoare și noțiunile pe care le numim „universale" ca de exemplu: om, cal, câine etc. Firește, naşterea lor se datorește faptului că în acelaş timp se formează în corpul omenesc atâtea imagini, de exemplu despre om, încât întrec puterea lui de imaginare, nu tocmai pe deplin, dar în așa măsură că mintea nu mai poate să-şi formeze imagini distincte despre micile deosebiri între oameni (adică culoarea și mărimea fiecăruia) și despre numărul lor determinat. Ceeace însă formează o însușire comună a tuturor oamenilor şi impresionează corpul nostru, despre aceasta sufletul își formează înfățișări distincte. Căci de o astfel de însușire corpul e impresionat în rânduri nenumărate, și anume: din partea fiecărui om îndeosebi, ceeace sufletul exprimă prin cuvântul „om" și o aplică la un număr infinit de indivizi. Căci sufletul nu e în stare, precum am mai spus, să-și închipue un număr determinat al indivizilor. Dar trebue notat că aceste noțiuni nu le formează toți oamenii în acelaş fel: ele variază după felul în care corpul a fost impresionat și după cum sufletul poate mai ușor să le înfățișeze și să-și aducă aminte de ele. De exemplu, cel care adeseori a observat statura oamenilor, înţelege sub cuvântul „om" o ființă cu statura dreaptă; cei însă

cari sunt obişnuiţi să observe altceva, îşi formează un alt chip de om, adică: omul e o fiinţă care râde *(risibilis)*, o fiinţă cu două picioare fără pene, o fiinţă înzestrată cu raţiune; şi aş... fiecare după dispoziţiunea corpului său îşi va forma noţiuni universale. De aceea nu-i de mirat că atâtea discuţiuni s'au născut între filosofii cari au vrut să explice lumea reală prin imaginaţiunile lor simple.

S c o l. II.: Din cele spuse mai sus reese în mod lămurit că noi percepem multe lucruri şi ne formăm noţiuni universale:

1. pe baza representărilor individuale formate cu ajutorul simţurilor într'un mod imperfect, confuz şi fără ordine intelectuală (vezi corol. teor. 29. a acestei părţi); acest fel de percepţiuni îl numesc de obiceiu „cunoştinţă prin experienţă vagă".

2. pe baza anumitor semne; spre exemplu: când auzim sau cetim anumite cuvinte, atunci ne amintim de lucrurile corespunzătoare şi ne formăm anumite idei, cari se aseamănă cu reprezentările ce le formăm despre acele lucruri. Vezi scol. teor. 18. a acestei părţi. Aceste două feluri de a privi lucrurile le vom numi pe urmă cunoştinţa de *felul întâiu, opinie sau imaginaţiune.*

3. In fine pe baza noţiunilor comune şi ideilor adecuate pe cari ni le formăm despre însuşirile lucrurilor. Vezi corol. teor. 38. şi 39. ca şi teor. 40. a acestei părţi. Dar felul acesta îl vom numi „raţiune" sau cunoştinţa de *felul al doilea.* In afară de aceste două feluri de cunoştinţă mai există — ceeace am să arăt în cele ce urmeazăce — un al *treilea fel* pe care-l vom numi „cunoştinţă intuitivă". Acest fel de cunoştinţă trece de la ideea adecuată asupra esenţei formale a atributelor lui Dumnezeu la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor. Toate acestea le voiu explica printr'un exemplu. Sunt date trei numere şi trebue aflat un al patrulea care se raportă la al treilea aşa precum numărul al doilea se raportă la cel dintâiu. Comercianţii fără a ezita vor înmulţi al doilea cu al treilea şi vor împărţi produsul prin cel dintâiu; fireşte, fiindcă n'au uitat ceeace au învăţat la şcoală fără demonstraţiune, sau fiindcă au făcut multe exerciţii cu numere simple sau pe baza demonstraţiunii teoremei 19. partea 7. a „Elementelor lui Euclid", adică pe baza proprietăţii comune a proporţiilor. Dar la numere simple nu-i nevoie de aceasta. De exemplu, dacă sunt date numerele 1. 2. 3., atunci vede oricine că al patrulea număr proporţional este 6, şi aceasta o aflăm

cu mult mai clar, fiindcă din însăşi proporţia pe care o vedem între numărul întâiu şi al doilea deducem numărul al patrulea.

Teor. XLI. — *Cunoştinţa de felul întâiu este singura cauză a falsului, iar cea de felul al doilea şi al treilea este absolut adevărată.*

Dem.: Am spus în scol. teor. precedente că din cunoştinţa de felul întâiu derivă toate ideile inadecuate şi confuze; aşa dar (după teor. 35 a acestei părţi) cunoştinţa aceasta este singura cauză a falsului. Apoi am spus că în cadrul cunoştinţei de felul al doilea şi al treilea cad acele idei cari sunt adecuate; aşa dar (după teor. 34 a acestei părţi) ea este absolut adevărată; c. e. d d.

Teor. XLII. — *Cunoştinţa de felul al doilea şi al treilea, iar nu de felul întâiu ne învaţă să distingem între adevăr şi fals.*

Dem.: Teorema aceasta se înţelege dela sine. Căci cel care ştie să distingă între adevăr şi fals, trebuie să aibă o idee adecuată despre adevăr şi fals, cu alte cuvinte (după scol. 2 teor. 40 a acestei părţi) trebuie să cunoască adevărul şi falsul după al doilea sau al treilea fel de cunoştinţă.

Teor. XLIII. — *Cel ce are o idee adevărată, ştie totodată că are o idee adevărată şi nu poate să se îndoiască de adevăr.*

Dem.: O idee adevărată în noi este aceea care este adecuată în Dumnezeu, întrucât se manifestă prin natura sufletului omenesc (după corol. teor. 11. a acestei părţi). Să presupunem deci că în Dumnezeu, întrucât se manifestă prin natura sufletului omenesc, este dată ideea adecuată A. Asupra acestei idei trebuie în mod necesar să fie dată în Dumnezeu o altă idee care se referă la Dumnezeu la fel ca şi însăşi ideea A (după teor. 20 a acestei părţi unde demonstraţia este universală). S'a presupus însă că ideea A se referă la Dumnezeu, întrucât se manifestă prin firea sufletului omenesc; prin urmare şi ideea asupra ideii A trebuie să se raporteze la Dumnezeu în acelaş sens, cu alte cuvinte, (după acelaş corol. al teor. 11 a acestei părţi) această idee adecuată asupra ideii A va fi în acelaş suflet care are ideea adecuată A; aşa dar cel ce are o idee adecuată sau (după teor. 34 a acestei părţi) cel care cunoaşte ceva cu adevărat, trebuie să aibă totodată o idee adecuată asupra cunoştinţei sale, sau o cunoştinţă adecuată, cu alte cuvinte (precum se înţelege dela sine) trebuie să fie şi sigur despre aceasta; c. e. d. d.

S c o l. : In scol. teor. 21 am explicat ce este ideea asupra unei alte idei. Trebuie însă notat că teor. precedentă este destul de evidentă prin sine însăşi, pentrucă cel ce are o idee adevărată, ştie că o idee adevărată cuprinde în sine cea mai mare certitudine. Căci a avea o idee adevărată, nu înseamnă altceva decât a cunoaşte ceva în felul cel mai desăvârşit sau cel mai bun ! Şi într'adevăr, nimeni nu se poate îndoi de acest fapt, dacă cumva nu crede că o idee este ceva mut ca pictura unui tablou şi nu un mod de cugetare, adică înţelegerea însăşi. Căci cine poate să ştie că înţelege ceva, dacă mai înainte nu înţelege acest ceva ? Cu alte cuvinte, cine poate să ştie că e sigur în privinţa unei cunoştinţe, dacă mai înainte nu a fost sigur despre aceasta ? Ce alt ceva poate fi dat, mai lămurit şi mai clar, decât o idee adevărată, pentru ca să fie norma adevărului ? Intr'adevăr, precum lumina se manifestă pe sine şi arată întunericul, aşa este adevărul norma sa proprie şi norma falsului. Şi prin aceasta — după cum cred — am răspuns la următoarele chestiuni, şi anume : dacă se presupune că o idee adevărată se deosebeşte de una falsă numai pentrucă cea dintâi corespunde cu obiectul ei, atunci o idee adevărată n'are mai multă realitate şi perfecţiune faţă de una falsă (căci după presupunere momentul deosebirei lor e ceva exterior), şi prin urmare nici omul cu idei adevărate n'are mai multă realitate şi perfecţiune faţă de cel cu idei false. Apoi de unde vine că oamenii au idei false ? Şi în fine de unde poate cineva să ştie cu siguranţă că are idei corespunzătoare obiectului lor ? Cred că am răspuns deja la aceste întrebări. Căci în ceeace priveşte diferenţa între o idee adevărată şi una falsă, rezultă din teor. 35 a acestei părţi că cea dintâi se raportă la cea din urmă ca fiinţa la nefiinţă ; cauzele falsului însă le-am arătat, foarte lămurit, începând dela teor. 19 până la teor. 35 şi scolia ei ; din aceasta rezultă deasemenea, ce deosebire este între un om cu idei adevărate şi unul cu idei false. In ceeace priveşte, în sfârşit, întrebarea ultimă, adică de unde ştie omul că are o idee corespunzătoare obiectului ei, aceasta rezultă, precum am dovedit-o tocmai prea în deajuns, din singurul fapt că are această idee corespunzătoare obiectului ei, sau că adevărul este propria sa normă. Adaugă la aceasta că sufletul nostru, întrucât concepe lucrurile cu adevărat. este o parte din intelectul infinit al lui Dumnezeu (după corol. teor. 11 a acestei părţi) şi se va înţelege prin urmare, că

ideile clare şi distincte ale sufletului trebuiesc să fie tot aşa de adevărate ca şi ideile lui Dumnezeu.

Teor. XLIV. — *Nu-i în natura raţiunii a concepe lucrurile ca întâmplătoare, ci ca necesare.*

Dem.: Raţiunea înţelege lucrurile cu adevărat (după teor. 41 a acestei părţi), adică (după axioma 6-a partea I.) cum sunt în sine, cu alte cuvinte (după teor. 29. partea I.), ea le consideră necesare, iar nu întâmplătoare; c. e. d. d.

Corol. I: Rezultă de aci că numai în caz de imagini privim lucrurile ca întâmplătoare atât în privinţa viitorului cât şi a trecutului.

Scol.: Vreau să explic cu puţine cuvinte, cum se petrec acestea. Am arătat mai sus (teor. 17. a acestei părţi şi scolia ei), că sufletul totdeauna îşi închipue lucrurile ca prezente, deşi ele nu există, până nu se ivesc cauze cari exclud prezenţa lor. Apoi (teor. 18. a acestei părţi) am arătat că dacă odată şi în acelaş timp corpul omenesc a fost impresionat de două obiecte exterioare, şi pe urmă îşi reprezintă unul dintre ele, atunci îşi aduce aminte imediat şi de celălalt, cu alte cuvinte, el le va considera pe ambele ca prezente, dacă nu se vor ivi alte cauze cari înlătură prezenţa lor. Pe lângă aceasta nimeni nu se îndoeşte că ne facem imagini şi despre timp, şi aceasta pentrucă ne reprezentăm că unele corpuri se mişcă mai încet sau mai repede decât altele, sau la fel de repede. Ori, să presupunem că într'o dimineaţă un băiat a văzut pentru prima oară pe Petru, la amiazi pe Pavel şi seara pe Simon, şi a doua zi la fel. Din teor. 18. a acestei părţi reese că, îndată ce acest băiat va vedea lumina zorilor, el îşi va imagina imediat soarele parcurgând acelaş spaţiu al cerului, unde l-a văzut în ziua precedentă, cu alte cuvinte, îşi va închipui întreaga zi, şi împreună cu timpul de dimineaţă pe Petru, cu timpul de amiazi pe Pavel şi cu cel de seară pe Simon, cu alte cuvinte, îşi va reprezenta existenţa lui Pavel şi Simon în funcţiune de timpul viitor; dimpotrivă, dacă seara va vedea pe Simon, atunci în imaginaţia sa vor apare Petru şi Pavel în funcţiune de timpul trecut; cu alte cuvinte, el îşi va închipui pe amândoi fiind în funcţiune de timpul trecut. Şi aceasta se va petrece cu atât mai sigur, cu cât mai des va vedea pe cei numiţi în aceeaş ordine. Dacă însă odată se va întâmpla că într'o seară el în loc de Simon să vadă pe Iacob, atunci dimineaţa urmă-

toare, împreună cu timpul de seară își va închipui uneori pe Simon, alteori pe Iacob, dar nu pe amândoi în acelaș timp. Căci după presupunere el seara a văzut numai pe unul dintre ei, iar nu pe amândoi. Imaginația sa, deci, nu va fi stabilă, în ceeace privește timpul serilor următoare, și el își va reprezenta când pe unul dintre ei, când pe altul, cu alte cuvinte, pe nimeni în mod sigur; își va imagina, deci, că din întâmplare fiecare poate apare. Și această nestatornicie a imaginației va fi aceeaş și în privința lucrurilor pe cari le considerăm ca fiind în funcțiune de timpul prezent sau trecut, și prin urmare vom considera lucrurile ca întâmplătoare atât în raportul lor cu timpul prezent cât și cu cel trecut.

Corol. II: Este în natura rațiunii a concepe lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei.

Dem.: Căci natura rațiunii este a concepe lucrurile ca necesare, iar nu ca întâmplătoare (după teor. precedentă). Această necesitate însă a lucrurilor (după teor. 41. a acestei părți) rațiunea o concepe cu adevărat, cu alte cuvinte, (după axioma 6, partea I.) așa cum este în sine. Dar (după teor. 16. partea I.) această necesitate a lucrurilor este însăși necesitatea naturii eterne a lui Dumnezeu. Prin urmare este în firea rațiunii a concepe lucrurile sub acest aspect al veșniciei. Adaugă la aceasta faptul că baza rațiunii sunt noțiunile (după teor. 38. a acestei părți), cari explică tot ceeace este comun tuturor lucrurilor (după teor. 37. a acestei părți) și nu constitue esența unui lucru individual; prin urmare ele trebue concepute, fără raport la timp, sub un anumit aspect al veșniciei.

Teor. XLV. — *Orice idee despre oricare obiect sau lucru individual existent în realitate implică esența eternă și infinită a lui Dumnezeu.*

Dem.: Ideea asupra unui lucru individual, existent în realitate, implică în mod necesar atât esența, cât și existența lui (după corol. teor. 8. a acestei părți). Dar lucrurile individuale nu pot fi concepute fără Dumnezeu (după teor. 15. partea I.), ci dimpotrivă, dat fiind că ele au drept cauză pe Dumnezeu (după teor. 6 a acestei părți), întrucât el este considerat subt atributul ale cărui moduri sunt aceste lucruri, ideile lor trebuiesc să cuprindă în sine în mod necesar conceptul asupra atributului lor (după axioma 4. partea I.); cu alte cuvinte (după definiția 6-a partea I.) trebuesc să implice esența eternă și infinită a lui Dumnezeu; c. e. d. d.

S c o l. : Prin existență nu înțeleg durata, adică existența, întrucât o concepem în mod abstract și ca un aspect al cantității. Căci vorbesc de însăşi natura existenței, care se atribue tuturor lucrurilor, pentrucă din necesitatea eternă a naturii lui Dumnezeu urmează un număr infinit de lucruri, în feluri infinite. Vezi teor. 16. partea I. Precum spusei, eu vorbesc despre însăşi existenţa lucrurilor particulare, întrucât sunt în Dumnezeu. Căci deşi orice lucru e determinat de altul să existe într'un mod cert, puterea prin care aceste lucruri persevereazā în existență, rezultă totuşi din necesitatea eternă a firii lui Dumnezeu. Despre aceasta vezi corol. teor. 24. partea I.

T e o r. XLVI. *Cunoașterea esenței eterne și infinite a lui Dumnezeu, pe care o implică orice idee, este adecuată și desăvârșită.*

D e m.: Demonstraţiunea teoremei precedente este universală, şi fie că un lucru oarecare este considerat ca o parte sau ca un întreg, ideea despre acest întreg sau despre această parte (după teorema precedentă) implică esența eternă și infinită a lui Dumnezeu. Prin urmare (după teor. 38. a acestei părți) această cunoaștere va fi adecuată; c. e. d. d.

T e o r. XLVII. — *Sufletul omenesc are o cunoștință adecuată despre natura eternă și infinită a lui Dumnezeu.*

D e m.: Sufletul omenesc are idei (după teor. 22. a acestei părți) prin cari (după teor. 23. a acestei părți) se cunoaște pe sine și corpul său ca existent în realitate (teor. 19. a acestei părţi) precum și (cor. teor. 16, și 17. a acestei părţi) obiectele exterioare; așa dar (teor. 45—46. a acestei părți) are o cunoștință adecuată despre esenţa eternă și infinită a lui Dumnezeu; c. e. d. d.

S c o l.: Vedem deci, că esența infinită a lui Dumnezeu şi eternitatea lui sunt cunoscute tuturora. Deoarece însă imaginile tuturor lucrurilor există în Dumnezeu și se concep prin el, reese că din cunoștința aceasta pot fi deduse în mod adecuat alte cunoștințe și prin urmare poate fi format al treilea fel de cunoştinţă, despre care am vorbit în scol. 2 teor. 40. a acestei părţi. Am să mai vorbesc despre ea în partea V-a, din punctul de vedere al superiorităţii şi folosului ei. Faptul însă că oamenii n'au o cunoștință despre Dumnezeu la fel de clară ca și despre noțiunile comune, provine din cauza că ei nu-și pot face un chip despre Dumnezeu la fel de clar ca și despre celelalte corpuri, și leagă numele lui Dumnezeu

de imaginile lucrurilor exterioare, pe care le observă adeseori, ceeace cu greu ei pot evita, pentrucă sunt totdeauna impresionaţi de obiecte exterioare. Şi într'adevăr, multe greşeli constau în singurul fapt că nu ne folosim de cuvinte exact corespunzătoare obiectelor. Căci dacă cineva zice că liniile pe care le tragem din centrul unui cerc spre circonferinţa sa, nu sunt egale, atunci el înţelege prin cerc altceva decât matematicianii. Deasemenea, dacă oamenii greşesc la un calcul, ei au alte numere în minte decât pe acelea cari sunt pe hârtie. Deci din punct de vedere al intelectului, ei nu greşesc, totuşi credem că se face greşală, fiindcă presupunem că în mintea lor sunt aceleaşi numere ca şi pe hârtie. Dacă n'am lua în considerare această presupunere, n'am crede niciodată că se greşeşte; precum nici eu n'am crezut că greşeşte omul pe care l-am auzit strigând că locuinţa lui a zburat în găina vecinului său, pentrucă am înţeles ceeace a vrut să zică; aşa că multe controverse se ridică din cauză că oamenii nu-şi explică bine părerile lor sau interpretează rău părerea altora. Intr'adevăr, pe când oamenii se contrazic în mod foarte violent, ei se gândesc sau la aceleaşi lucruri sau la diferite alte lucruri, aşa încât greşelile şi absurdităţile, pe care unul le observă, nu există de fapt.

Teor. XLVIII. — *Sufletul n'are nici o voinţă absolută sau liberă, ci este determinat de o cauză care şi ea este determinată de o altă cauză, şi aceasta la rândul ei de alta, şi aşa la infinit.*

Dem.: Sufletul este un mod cert şi determinat al cugetării (după teor. 11. a acestei părţi); aşa dar (după corol. 2. teor. 17. partea I.) el nu poate fi cauza liberă a acţiunilor sale, cu alte cuvinte, nu poate avea o facultate absolută de a voi sau de a nu voi, ci trebuie să fie determinat de o cauză anumită, ca să voiască ceva (după teor. 28. part. I), care cauză este şi ea determinată de o altă cauză şi aceasta la rândul ei de alta, etc.; c. e. d. d.

Scol: Tot la fel se demonstrează că în suflet nu există nici-o facultate absolută de a înţelege, a dori, a iubi, etc. Din aceasta rezultă că toate aceste facultăţi precum şi altele de acelaş fel sunt sau simple ficţiuni sau nimic altceva decât noţiuni metafizice sau universale, formate din noţiuni individuale, aşa încât noţiunea „voinţă" şi „intelect" stau în acelaş raport cu o singură idee sau o singură acţiune de a voi, ca şi noţiunea „piatră" cu o piatră anu-

mită, sau ca noţiunea „om" cu Petru şi Pavel. Cauza însă pentru care oamenii se consideră liberi, am explicat-o în apendicele de la partea întâia. Dar înainte de a trece mai departe, trebuie să notez că prin voinţă înţeleg facultatea de a afirma sau de a nega ceva, iar nu dorinţa *(cupiditas);* adică facultatea în virtutea căreia sufletul afirmă ce este adevărat şi neagă ce este fals, iar nu dorinţa în virtutea căreia sufletul doreşte sau refuză ceva. Deoarece însă am dovedit că facultăţile acestea sunt noţiuni universale, cari nu se deosebesc de cele individuale din care sunt formate, trebuie cercetat, dacă acţiunile de a voi ca atare sunt altceva decât idei. Zic că trebuie cercetat, dacă există în suflet o altă formă de afirmaţiune şi negaţiune decât aceea pe care o implică ideea, întrucât este o idee. Despre aceasta vezi teorema care urmează precum şi definiţia 3. a acestei părţi, ca să nu se confunde ideea cu imaginea. Căci prin idei nu înţeleg imagini cari se formează în fundul ochiului sau — dacă voieşti, — în mijolcul creerului, ci concepţiuni pe care ni le formăm prin gândire.

Teor. XLIX. — *Nu există în suflet nici o altă voinţă, afirmaţiune şi negaţiune decât aceea pe care o cuprinde în sine ideea, întrucât este idee.*

Dem.: Nu este dată în suflet (după teorema precedentă) nici o facultate absolută de a voi sau de a nu voi, ci numai acţiuni singulare de a voi, adică anumite afirmaţiuni şi negaţiuni. Să ne înfăţişăm deci, una singură din aceste acţiuni, şi anume acel mod al cugetării prin care sufletul afirmă că cele trei unghiuri ale unui triunghiu sunt egale cu două unghiuri drepte. Această afirmaţiune conţine în sine ideea sau concepţia despre un triunghiu, cu alte cuvinte afirmaţiunea nu poate fi concepută fără ideea triunghiului. Căci este unul şi acelaş lucru dacă zic că A trebuie să implice conceptul B sau că A nu poate fi conceput fără B. Deasemenea afirmaţiunea aceasta (după ax. 3. a acestei părţi) nu poate fi fără ideea despre triunghiu. Deci, ea nu poate exista şi nici nu poate fi concepută fără ideea despre acel triunghiu. Pe de altă parte ideea despre triunghiu trebue să cuprindă în sine tocmai afirmaţiunea, că cele trei unghiuri sunt egale cu două unghiuri drepte. Prin urmare şi contrarul, adică această idee despre un triunghiu nu poate exista, nici nu poate fi concepută fără afirmaţiunea de mai sus; aşa dar (după defin. 2. a acestei părţi) afirmaţiunea a-

ceasta aparţine esenţei ideii despre triunghiul amintit şi nu este altceva decât ea însăşi. Astfel ceeace am spus despre această voliţiune (pe care am luat-o după placul nostru), trebuie susţinut şi cu privire la orice alta, şi anume că ea este altceva decât însăşi ideea respectivă; c. e. d. d.

S c o l.: Voinţa şi intelectul sunt unul şi acelaş lucru.

D e m.: Voinţa şi intelectul nu sunt altceva decât anumite acte voluntare şi idei (după teor. 48. a acestei părţi şi scol.). Dar o astfel de voliţiune şi idee sunt unul şi acelaş lucru. Deci şi voinţa şi intelectul sunt unul şi acelaş lucru.

S c o l.: Prin aceasta am înlăturat ceeace de obicei se consideră drept cauza erorilor. Am mai arătat că falsul constă numai în lipsa de cunoştinţă pe care o implică ideile imperfecte şi confuze. Prin urmare, o idee falsă, întrucât e falsă, nu conţine evidenţă. Deci dacă zicem că cineva susţine păreri false şi nu se îndoieşte de ele, şi nu crede că are certitudine în privinţa lor, noi zicem numai că nu se îndoieşte sau se mulţumeşte cu aceea ce este fals, fiindcă nu sunt motive pentru cari părerea lui să fluctueze. Despre aceasta vezi scol. teor. 44. a acestei părţi. Prin urmare, atât timp cât presupunem că cineva susţine ceeace e fals, nu zicem că are certitudine despre aceasta. Căci prin certitudine înţelegem ceva pozitiv (vezi teor. 43. a acestei părţi şi scolia ei), nu însă lipsă de îndoială, prin lipsă de certitudine însă înţelegem falsul.

Dar pentru a explica mai amănunţit teor. de mai sus, trebuie să mai amintesc ceva. Apoi o să răspund la obiecţiunile cari pot fi făcute împotriva doctrinei noastre. Şi în fine, pentru a înlătura orice întâmpinare, cred că merită să arăt câteva aspecte folositoare ale doctrinei noastre: zic „câteva", pentrucă toate vor fi înţelese mai bine din ceeace vom expune în partea a V-a. Astfel încep cu lucrul întâi şi rog pe cetitori să facă o deosebire bine determinată între ideile sau concepţiile sufletului şi reprezentările pe care ni le formăm asupra lucrurilor. Apoi trebuie să se facă o deosebire între idei şi cuvintele prin care definim lucrurile. Dat fiind că oamenii confundă în totdeauna aceste trei lucruri, adică reprezentările, cuvintele şi ideile sau că nu le disting destul de bine, sau în fine, că nu le dau atenţiunea dorită, ei nu cunosc deloc doctrina noastră despre voinţă, a cărei cunoştinţă este foarte necesară, atât în privinţa unei meditări filosofice cât şi pentru stabilirea

vieții după un plan înțelept. Intr'adevăr, cei ce sunt de părere că ideile constau din imagini, produse în noi prin contactul cu obiectele exterioare, și-au format părerea că ideile referitoare la obiectele despre care nu ne putem face imagini corespunzătoare, nu sunt idei ci numai ficțiuni, cari iau naștere din liberul arbitru al voinței noastre; iar ideile ca atare ei le consideră ca picturi pe o tablă, și sub influența acestei prejudecăți nu văd că o idee, întrucât este idee, implică o afirmațiune sau o negațiune.

Dar cei cari confundă cuvintele cu idei sau cu însăși afirmațiunea pe care o implică o idee, cred că pot voi ceeace nu corespunde sensațiunii lor, adică atunci când afirmă sau neagă ceva, rostind numai cuvinte cari de fapt sunt în contrazicere cu aceea ce ei simt. Cine însă ține seamă de esența cugetării, care deloc nu implică conceptul întinderii, se va putea lipsi foarte ușor de aceste prejudecăți și, prin urmare, va înțelege foarte clar că ideea (deoarece ea este un mod de cugetare) nu constă nici în închipuire și nici în cuvinte. Căci esența cuvintelor și a închipuirilor se formează numai din mișcări corporale, care deloc nu implică conceptul cugetării. Ori, eu consider ca suficient cele spuse și trec la întâmpinările menționate. Prima dintre ele este, că sfera voinței întrece pe cea a intelectului și prin urmare, există între ele o deosebire. Motivul însă pentru care se crede că sfera voinței este mai largă decât cea a intelectului, se găsește — după cum se zice — în experiență, care ne învață că pentru a consimți la un număr infinit de lucruri pe care nu le înțelegem, nu avem nevoie de o mai mare facultate de a consimți sau de a afirma și nega decât aceea pe care o avem deja; dar pentru a le înțelege avem nevoie de o mai mare facultate. Voința deci se deosebește de intelect, fiindcă acesta e mărginit, pe când voința este nemărginită.

In al doilea rând ni se poate obiecta că experiența pare a ne dovedi clar că avem puterea de a reprima judecata noastră, așa încât nu consimțim la anumite lucruri, deși le înțelegem; aceasta este dovedit și prin faptul că nu se zice: cineva se înșeală, întrucât concepe ceva, ci întrucât consimte la acel ceva sau nu. De exemplu: Dacă cineva își închipuie un cal cu aripi, el prin aceasta nu admite că și există un atare cal, cu alte cuvinte el nu se înșeală decât atunci când ar admite că există în adevăr un cal cu aripi. Deci experiența pare a învăța foarte clar că voința sau

facultatea de a voi este liberă și deosebită de facultatea de a înțelege.

In rândul al treilea se poate face obiecțiunea că o afirmațiune nu pare a avea mai multă realitate decât alta, va să zică, se pare că nu avem nevoie de o mai mare putere pentru a afirma că este adevărat ceeace de fapt este așa, decât pentru a afirma că este adevărat ceeace de fapt este fals. Dimpotrivă, știm că o idee are mai multă realitate sau perfecțiune decât o alta, și cu cât un obiect este mai desăvârșit de cât altul, cu atât este mai desăvârșită și ideea asupra acestui obiect decât asupra celuilalt; și prin aceasta pare a fi stabilită diferența între voință şi intelect.

In rândul al patrulea se poate obiecta următoarele: dacă omul nu lucrează din libera voință, ce se va întâmpla atunci când va fi în echilibru ca și măgarul lui Buridan? Pieri-va el de foame și sete? Dacă admit aceasta, atunci se pare că mă gândesc la acel măgar sau la o statue a unui om, și nu la un om: dacă însă neg aceasta, atunci urmează că omul se determină pe sine însuși și prin urmare, că are facultatea de a se duce unde îi place și de a face ceeace vrea. In afară de aceasta s'ar putea face și alte întâmpinări. Dar dat fiind că nu sunt dispus a aduna aci tot ceeace se poate visa, mă mărginesc să răspund la întâmpinările menționate, și aceasta cât mai scurt posibil. In ceeace privește întâmpinarea *întâia* eu zic următoarele: Admit că voința întrece intelectul, dar numai dacă prin cuvântul „intelect" denumim idei clare și distincte; neg însă că voința întrece cunoașterea sau facultatea de a concepe; și într'adevăr nu văd pentru ce facultatea de a voi trebuie mai cu drept să fie numită nemărginită decât facultatea de a concepe; căci precum în virtutea facultății noastre de a voi, noi putem rosti infinite afirmațiuni, (dar una după alta, fiindcă în acelaş timp nu putem rosti un număr infinit de afirmaţiuni), tot așa suntem în stare să concepem sau să înțelegem un număr infinit de obiecte în virtutea facultății noastre de a percepe (adică unul după altul). Dacă însă se zice că există un număr infinit de lucruri pe cari nu le putem concepe, atunci eu răspund că, dacă în adevăr, prin nici o cugetare, nu putem reuși să le cunoaştem, atunci nu putem reuși prin nici o facultate de a voi. Dar se zice mai departe: dacă Dumnezeu ar vrea să ne facă să le înțelegem și pe acestea, atunci ar trebui să ne dea o mai mare facultate de a înțelege și nu de a voi;

aceasta însă este acelaşi lucru caşi când s'ar zice că dacă Dumnezeu ar vrea să ne facă să înţelegem un număr infinit de alte fiinţe, atunci în adevăr ar trebui să ne dea un intelect mai mare, dar nu o idee mai universală despre fiinţă, decât aceea pe care ne-a dat-o, ca să înţelegem acest număr infinit de fiinţe. Căci am arătat că voinţa este numai o noţiune universală sau o idee prin care explicăm toate acţiunile de a voi, cu alte cuvinte tot ceeace este comun tuturor acţiunilor. Deci dacă se crede că această idee comună sau universală a tuturor acţiunilor de a voi este o facultate oarecare, atunci nu mă mir deloc, dacă se zice că facultatea aceasta se extinde peste limitele intelectului la infinit. Căci universalul este aplicabil la fel pentru un individ ca şi pentru mai mulţi şi chiar şi pentru un număr infinit de indivizi.

La obiecţiunea a *doua* răspund, negând că avem o putere liberă de a reprima judecata. Căci dacă zicem că cineva reprimă judecata sa despre un lucru oarecare, nu zicem altceva decât că el consideră cunoştinţa sa despre acest lucru ca inadecuată, fiindcă de fapt reprimarea judecăţii este o percepţiune, iar nu o liberă voinţă. Ca să înţelegem clar aceasta, să ne gândim la un băiat care îşi imaginează un cal cu aripi, şi nu percepe nimic altceva. Deoarece însă prin această ficţiune calul cu aripi e considerat existent (după corol. teor. 17 a acestei părţi) şi băiatul nu percepe nimic altceva care să înlăture existenţa calului, el va considera absolut calul ca prezent şi nu se va putea îndoi despre existenţa lui, cu toate că nu va fi sigur despre aceasta. Lucruri analoage aflăm zilnic în visuri şi nu cred că există cineva care ar crede că în timpul visului are şi puterea liberă de a reprima judecata despre ceeace a visat, şi de a face să nu viseze ceeace a visat; dar totuşi se întâmplă uneori că noi arătăm judecata noastră şi în visuri, adică atunci când visăm că visăm.

Pe lângă aceasta eu admit că nimeni nu se înşeală, întrucât îşi formează reprezentări, cu alte cuvinte, admit că reprezentările sufletului, considerate în sine, nu implică nici o eroare (vezi scol. teor. 17 a acestei părţi); dar neg că omul nu afirmă nimic, formându-şi imaginile lucrurilor. Căci ce altceva înseamnă a concepe un cal cu aripi, decât a afirma că un cal are aripi? Dacă sufletul omenesc n'ar concepe altceva decât un cal cu aripi, el l-ar privi ca fiind de faţă, şi n'ar avea nici un motiv de a se îndoi de existenţa lui şi nici o

facultate de a nu consimţi. Numai în caz dacă înfăţişarea calului cu aripi va fi legată de o ideie care înlătură existenţa unui atare cal, sau dacă sufletul îşi dă seamă că ideia asupra unui cal cu aripi e inadecuată, atunci el va nega în mod necesar existenţa acestui cal şi se va îndoi de aceasta în mod necesar. Prin aceasta, deci, cred că am răspuns şi la *a treia* obiecţiune, adică am arătat că voinţa este ceva universal ce se referă la toate ideile şi înseamnă numai ceeace este comun tuturor ideilor, adică elementul de afirmaţiune a cărei existenţă adecuată, întrucât o concepem în mod abstract, trebuie să se găsească în orice idee şi trebue să fie una şi aceeaş, din acest punct de vedere; dar întrucât e concepută ca formând esenţa formală a unei idei, din acest punct de vedere afirmaţiunile se deosebesc între ele întocmai ca şi ideile însele. De exemplu afirmaţiunea pe care o conţine ideea despre un cerc, se deosebeşte de aceea pe care o conţine ideea despre un triunghiu, întocmai ca şi ideia unui cerc de aceea a unui triunghiu. Apoi eu neg categoric că pentru a afirma că este adevărat ceeace este adevărat, ne trebuie o putere egală de a cugeta ca şi pentru a afirma, că este adevărat ceeace este fals. Căci aceste două afirmaţiuni, dacă se consideră înţelesul lor, stau între ele în acelaş raport ca şi fiinţa şi nefiinţa; căci ideile n'au nimic pozitiv care constitue forma falşului. Vezi teor. 35. şi scolia acestei părţi şi scol. teor. 47. De aceea trebuie amintit aici în deosebi, cât de uşor ne înşelăm, dacă confundăm noţiunile universale cu cele individuale şi creaţiunile raţiunii şi noţiunile abstracte cu lucrurile reale.

In ceeace priveşte obiecţiunea *a patra*, admit că un om care e pus în astfel de echilibru (adică un om care nu vede nimic altceva decât foamea şi setea şi o astfel de mâncare şi băutură care sunt la fel depărtate de el) va pieri de foame şi de sete. Când însă îmi pun întrebarea, dacă un astfel de om trebuie considerat mai curând măgar decât om, eu răspund că nu ştiu aceasta, precum nu ştiu cum trebuie apreciat acela care se spânzură şi cum trebuie judecaţi copiii, oamenii trufaşi şi nebunii, etc.

Mai rămâne să arăt cât de folositoare pentru viaţa noastră este cunoştinţa acestei doctrine. Se va înţelege uşor aceasta din cele ce urmează, şi anume:

I. Această doctrină ne învaţă că noi lucrăm din singura voinţă a lui Dumnezeu şi că avem parte la natura divină, şi

aceasta cu atât mai mult, cu cât sunt mai desăvârşite acţiunile pe care le săvârşim şi cu cât înţelegem mai mult pe Dumnezeu. Această doctrină deci, în afară de faptul că linişteşte pe deplin sufletul nostru, are şi folosul că ne învaţă în ce constă suprema noastră fericire sau beatitudine, adică în singura cunoştinţă despre Dumnezeu, care ne îndeamnă ca să facem numai ceeace ne dictează iubirea şi pietatea. Din aceasta însă cunoaştem doar, cât de mult se abat de la aprecierea adevărată a virtuţii acei cari aşteaptă să fie răsplătiţi prin premii foarte mari pentru virtutea şi binefacerile lor, ca şi când ar presta mari servicii, şi ca şi când virtutea şi serviciul faţă de Dumnezeu n'ar fi şi ele însăşi fericirea şi libertatea supremă.

II. Ea ne învaţă cum trebuie să ne purtăm în chestiuni de soartă, cari nu depind de puterea noastră, cu alte cuvinte, cum trebuie să ne purtăm în împrejurări cari nu rezultă din firea noastră, adică: trebuie să aşteptăm şi să îndurăm cu linişte sufletească ambele feţe ale ursitei, fiindcă totul rezultă din hotărîrea eternă a lui Dumnezeu cu aceeaş necesitate, cu care rezultă din esenţa triunghiului că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte.

III. Această doctrină este folositoare pentru viaţa socială, pentrucă ne învaţă să nu urâm pe nimeni, să nu dispreţuim, să nu batjocorim pe nimeni, să nu fim supăraţi şi să nu invidiem pe nimeni. Pe lângă aceasta ne învaţă să fim mulţumiţi cu soarta noastră şi să dăm ajutor aproapelui nostru, nu însă îndemnaţi fiind de milă femeiască, parţialitate sau superstiţiune, ci numai din raţiune, după cum o impun împrejurările, ceeace am să arăt în partea a treia.

IV. In fine, doctrina aceasta nu este mai puţin folositoare pentru viaţa în Stat, deoarece arată, cum trebuie oblăduiţi cetăţenii şi conduşi ca ei să nu fie robi, ci ca să facă din liberă voinţă ceeace este bun. Astfel am terminat ceeace am vrut să tratez în această scolie, şi astfel sfârşesc şi partea a doua din lucrarea mea de faţă; eu cred că am explicat în mod destul de amănunţit şi destul de clar — pe cât o admite o materie aşa de grea — natura sufletului omenesc şi am expus teoreme din cari se pot deduce multe cunoştinţe cari sunt foarte folositoare, precum se va vedea în cele ce urmează.

PARTEA A TREIA A ETICEI

DESPRE ORIGINEA ŞI NATURA AFECTELOR

PREFAŢA

Mulţi dintre cei cari au scris despre afectele şi viaţa oamenilor, nu explică — precum se pare — fenomene cari se desfăşoară conform legilor universale ale naturii, ci lucruri cari stau în afară de natură; mai mult chiar, ei concep pe oameni ca formând parcă un Stat în Stat. Căci părerea lor este că omul turbură mai mult ordinea naturii decât i se acomodează, că are o putere absolută asupra acţiunilor sale şi nu-i determinat de nimeni decât de el însuşi. Ei cred deasemenea că neputinţa şi nestatornicia omenească nu porneşte din orânduirea universală a naturii, ci din nu ştiu ce fel de viciu al firii omeneşti, de care uneori ei se plâng, alteori o iau în râs, o dispreţuesc sau, ceeace se întâmplă foarte adesea, o detestează. Şi cel ce este destul de şiret, ca prin multă vorbire să ia în bătae de joc neputinţa sufletului omenesc, este considerat ca o minune.

Au trăit însă şi bărbaţi foarte distinşi — mărturisim că muncii lor rodnice îi datorim foarte mult — cari au scris mult şi bine despre adevăratul fel de a trăi şi au dat oamenilor sfaturi pline de înţelepciune. După cât ştiu însă, nimeni dintre ei n'a desluşit natura şi puterea afectelor şi felul prin care sufletul le poate înfrâna.

Ştiu că ilustrul Descartes, deşi era de părere că mintea are o putere absolută asupra acţiunilor sale, s'a ostenit totuşi să explice afectele oamenilor prin primele lor cauze şi să arate mijloacele prin care mintea ar putea să aibă stăpânire absolută asupra afectelor; dar după părerea mea cel puţin, el n'a reuşit decât să arate numai agerimea minţii sale, precum o voiu dovedi la locul potrivit.

Căci vreau să mă îndrept spre cei cari mai mult detestează sau râd de afectele și acțiunile oamenilor decât le înțeleg. Lor le va fi ciudă că m'am apucat să tratez viciile şi neroziile oamenilor după metoda geometrică și să dovedesc prin principii raţionale ceeace ei strigă sus şi tare că este în contrazicere cu raţiunea, inutil, absurd şi provoacă groază. Dar raționamentul meu este precum urmează: nu se întâmplă nimic care ar putea fi considerat ca un viciu al naturii; căci ea este totdeauna şi pretutindeni aceeaş, destoinicia şi puterea ei de acțiune, cu alte cuvinte legile și regulele după cari toate se petrec și se schimbă dintr'o formă în alta, sunt pretutindeni și pururea aceleaş. Prin urmare şi norma de a cunoaşte natura lucrurilor — oricare ar fi ele — trebuie să fie una și aceeaș, adică bazată pe legile și regulele universale ale naturii. Şi afectele de ură, mânie, invidie şi altele, considerate în ele înseși, isvorăsc din necesitatea și puterea naturii ca și celelalte lucruri individuale. Ele au la fel anumite cauze prin care noi le înțelegem, precum şi anumite însuşiri, demne de a fi cunoscute de noi ca și însușirile oricărui alt lucru, care ne produce plăcere, dacă îl observăm.

Voiu expune, deci, natura şi puterea afectelor precum și înrâurirea intelectului asupra lor, după aceeaș metodă după care am procedat în părțile precedente despre Dumnezeu și suflet, considerând pornirile şi acţiunile oamenilor deopotrivă ca și cum ar fi vorba despre linii, suprafețe și corpuri.

DEFINIŢIUNI

I. *Numesc „cauză adecuată" pe aceea al cărei efect poate fi înțeles clar și distinct prin cauza însăși, iar „inadecuată" sau parțială o numesc pe aceea al cărei efect nu se poate înțelege prin cauza însăși.*

II. *Zic că suntem activi, atunci când în noi sau în afară de noi se petrece ceva, a cărui cauză adecuată suntem noi, cu alte cuvinte (după definițiunea precedentă), atunci când din firea noastră rezultă ceva în noi sau în afară de noi, ce se poate cunoaşte clar și distinct prin însăși firea noastră. Dimpotrivă, zic că „suntem pasivi", atunci când se întâmplă ceva în noi, sau când porneşte ceva din firea noastră, a cărui cauză parțială numai suntem noi.*

III. *Prin „afect" înțeleg dispozițiunile corpului nostru prin*

cari puterea lui de acțiune se mărește sau se micșorează, se întăreşte sau se restrînge, precum și ideile acestor dispozițiuni.

Explicaţie: *Deci dacă putem fi cauză adecuată a uneia din aceste dispozițiuni, atunci înțeleg prin afect o acțiune, in caz contrar o pasiune.*

POSTULATE

I. *Corpul omenesc poate suferi multe impresiuni prin care puterea sa de acțiune se mărește sau se micșorează și poate suferi și altele prin care puterea de acțiune nu devine mai mare sau mai mică.*

Postulatul sau axioma aceasta se bazează pe postulatul 1 și pe lemele 5 și 7 care se află în partea a doua după teorema 13.

II. *Corpul omenesc poate suferi multe schimbări și totuși poate reține impresiunile și urmele obiectelor (despre aceasta vezi post. 5 partea II) și prin urmare, imaginile lor ; vezi definițiunea imaginilor scol. teor. 17 part. II.*

TEOREME

Teorema I. *Sufletul nostru poate fi activ și pasiv; și anume intrucât are idei adecuate, e absolut activ, și întrucât are idei inadecuate, e absolut pasiv.*

Dem.: In fiecare suflet omenesc unele idei sunt adecuate, altele imperfecte și confuze (după scol. teor. 40 part. II). Ideile adecuate ale unui suflet omenesc însă sunt adecuate și în Dumnezeu, întrucât el constitue esenţa acestui suflet (după corol. teor. 11 part. II) ; iar ideile inadecuate ale unui suflet, sunt adecuate şi ele în Dumnezeu (după acelaş corolar), pentrucă Dumnezeu conţine în sine nu numai esența acestui suflet, ci și sufletele altor ființe. Apoi trebuie ca din orice idee dată să rezulte în mod necesar un efect anumit (după teor. 36 part. I), a cărui cauză adecuată este Dumnezeu (vezi defin. I a acestei părți), nu întrucât e infinit, ci întrucât îl considerăm afectat de acea idee dată (vezi teor. part. II). Dar dacă Dumnezeu este cauza adecuată a unui efect, întrucât e afectat de o idee, care este adecuată într'un suflet oarecare, atunci tocmai acest suflet e cauza adecuată a acelui efect (după corol. teor. 11. part. II). Prin urmare sufletul nostru după

defin. 2 a acestei părţi), întrucât are idei adecuate, e activ în mod necesar; aceasta în rândul întâi.

Dacă însă un efect oarecare rezultă dintr'o idee care e adecuată în Dumnezeu, nu întrucât cuprinde în sine numai sufletul unui singur om, ci şi sufletele altor fiinţe împreună cu sufletul acestui om, atunci sufletul omului nu e cauză adecuată, ci parţială a acelui efect (după acelaş corol. teor. 11 part. II). Şi astfel (după defin. 2 a acestei părţi) sufletul nostru este pasiv în mod necesar, întrucât are idei inadecuate; aceasta în rândul al doilea. Prin urmare sufletul nostru etc.; c. e. d. d.

Corol.: Reese de aci că sufletul este expus pasiunilor cu atât mai mult, cu cât are mai multe idei inadecuate; din contra, el este cu atât mai activ, cu cât are mai multe idei adecuate.

Teor. II.: *Nici corpul nu poate determina sufletul să cugete, nici sufletul nu poate determina corpul ca să se mişte, să fie în repaos sau altceva (dacă există altceva).*

Dem.: Toate modurile de gândire au drept cauză pe Dumnezeu, întrucât e un ce gânditor, iar nu întrucât se manifestă printr'un alt atribut (după teor. 6 part. II). Deci, ceeace determină sufletul la gândire, este un alt mod de gândire, iar nu un mod de întindere, cu alte cuvinte, (după def. 1 part. II) nu este un corp; aceasta în rândul întâi. Apoi mişcarea şi repaosul unui corp trebuiesc cauzate de un alt corp, care şi el a fost determinat de altul să se mişte sau să fie în repaos şi în genere, toate schimbările într'un corp trebuiesc să fie cauzate de Dumnezeu, întrucât îl considerăm sub un anumit mod al întinderii, iar nu sub un mod oarecare al gândirii (după aceeaşi teor. 6 part. II); cu alte cuvinte (după teor. 11 part. II), acele schimbări nu le produce sufletul care e un mod al gândirei; aceasta în rândul al doilea. Prin urmare corpul nu poate determina sufletul ş. a. m. d.; c. e. d. d.

Scol.: Se înţelege aceasta mai bine din cele spuse în scolia teoremei 7, part. II, unde am dovedit că sufletul şi trupul sunt unul şi acelaş lucru, care poate fi considerat atât sub atributul cugetării cât şi sub acela al întinderii. De aici rezultă că ordinea sau conexiunea lucrurilor este una singură, fie că privim natura sub atributul întinderii, fie sub celălalt; mai departe rezultă că ordinea acţiunilor şi pasiunilor corpului se desfăşură împreună cu ordinea acţiunilor şi pasiunilor sufletului nostru. Aceasta reese şi din felul cum am explicat

teorema 12 part. II. Dar cu toate că nu există nici un motiv de nedumerire asupra acestui lucru, nu cred că cineva este dispus a judeca despre aceasta în mod obiectiv, dacă eu nu o dovedesc prin câteva fapte concrete : atât de înrădăcinată este convingerea că printr'un singur semn al sufletului, corpul se pune în mişcare, se oprește și săvârșește o mulţime de acţiuni, care depind numai de voința sufletului și facultatea sa de a gândi. Şi totuşi până azi nimeni n'a stabilit încă, ce poate săvârşi corpul, cu alte cuvinte, experiența n'a învăţat încă pe nimeni, ce poate și ce nu poate corpul să facă, după legile naturii sale pur trupeşti, când nu e determinat de suflet. Căci până acum nimeni nu şi-a putut câştiga atât de exacte cunoştinţe despre construcţia corpului, încât să poată explica toate funcțiunile lui ; chiar dacă nu vorbim despre faptul că la animale s'au observat o mulţime de fenomene, cari întrec cu mult dibăcia omului, sau că somnambulii săvârşesc multe fapte pe care cu siguranţă nu s'ar încumeta a le săvârși când sunt trezi. Aceasta arată foarte clar că trupul însuși, după legile naturii sale, poate să facă multe lucruri pe cari propriul său suflet le admiră. Deasemeni nimeni nu știe cum şi cu ce mijloace sufletul pune în mişcare trupul, nici câte feluri de mişcare îi poate da, sau cu ce iuţeală îl pune în mişcare.

Deci dacă oamenii susţin, că unele acţiuni ale corpului sunt cauzate de suflet, pentrucă stăpânește corpul, ei nu știu ce zic, și cu toată elocința lor pompoasă nu fac altceva decât mărturisesc că nu cunosc adevărata cauză a acelor acțiuni, fără a se mai uimi de aceasta. Dar ei vor întâmpina următoarele: independent de chestiunea, dacă ştiu sau nu ştiu, prin ce mijloace sufletul pune în mișcare corpul, ei au experiența că, dacă sufletul n'ar fi capabil de a cugeta, atunci și corpul ar fi inactiv, şi în rândul al doilea ei știu din experiență că numai sufletul are puterea de a vorbi, a tace și săvârși alte acțiuni, cari după părerea lor depind numai de hotărîrea sufletului.

In ceeace priveşte afirmaţiunea întâia, eu întreb dacă experiența nu ne învaţă la fel, că nici sufletul nu este capabil de a cugeta, dacă corpul nu-i activ. Căci îndată ce corpul se odihneşte prin somn, rămâne și sufletul împreună cu el în nesimţire şi nu are puterea de a cugeta ca și în starea de veghe.

Apoi toţi știu — după cum presupun — că sufletul nu este totdeauna abil de a se gândi la fel la acelaş lucru, ci cu cât trupul este

mai apt ca imaginile anumitor lucruri să fie provocate în el, cu atât este mai abil sufletul să se gândească la aceste lucruri. S'ar putea însă obiecta că numai din legile naturii, întrucât o privim ca pur materială, nu se pot deduce cauzele zidurilor, picturilor şi ale altor lucruri de acest fel, cari sunt numai produsele meşteşugului omenesc, şi corpul omenesc n'ar fi în stare să-şi clădească un templu, dacă n'ar fi determinat şi condus de suflet. Dar am arătat dejà că ei nu ştiu ce putere are corpul sau ce concluziuni se pot trage din singura meditare asupra naturii corpului, şi că foarte multe lucruri se întâmplă numai după legile naturii corpului, care ei niciodată n'ar fi crezut că se pot întâmpla fără cârmuirea sufletului, precum sunt faptele săvârşite în somn de către somnambuli, fapte de care ei înşişi se miră în stare de veghe. Amintesc aici şi structura corpului omenesc, care prin perfecţiunea sa întrece tot ceeace arta omenească a putut produce, şi nu vorbesc despre aceea ce am dovedit deja, şi anume că din natură, considerată sub orice atribut, rezultă un număr infinit de lucruri.

In ce priveşte a doua afirmaţiune, oamenii într'adevăr ar fi mai fericiţi, dacă ar putea să tacă aşa de uşor, cum pot vorbi. Experienţa însă ne arată îndeajuns că oamenii nu stăpânesc nimic aşa de puţin ca limba lor, şi că nu pot înfrâna nimic mai cu greu decât poftele lor. De aci vine părerea multora că din liberă voinţă facem numai ceeace nu dorim prea tare, fiindcă o astfel de dorinţă poate fi uşor înfrânată prin amintirea unui alt lucru, care adeseori ne vine în minte; pofta însă după lucruri pe cari le dorim cu multă aprindere, nu poate fi înfrânată prin amintirea unui alt lucru. Şi dacă oamenii n'ar şti că noi facem multe lucruri pe cari în urmă le regretăm, şi că adeseori vedem lucruri bune, dar alegem pe cele rele, mai ales atunci când suntem cuprinşi de afecte contrare, atunci ei ar crede fără nici o şovăire că tot ceeace facem, porneşte din libertatea voinţei lor. Astfel un copil crede că cere laptele din libera sa voinţă, un băiat mânios crede că cere răsbunare din voinţă liberă şi cel *timid fugă*. Tot aşa un om beat crede că vorbeşte din libera hotărîre a sufletului său, ceeace regretă când e treaz. Deasemenea un nebun, un vorbăreţ, un copil şi foarte mulţi oameni de acest soiu, cred că vorbesc în virtutea liberei hotărîri a sufletului lor, cu toate că nu pot opri puhoiul cuvintelor. Deci experienţa însăşi ca şi raţiunea arată foarte clar

că oamenii se consideră liberi, numai pentrucă sunt conștienți de acțiunile lor, fără însă a cunoaște cauzele cari îi determină spre acțiuni, și pentru că decisiunile sufletului nu sunt altceva decât înseși pornirile lor, cari după diferitele dispoziții ale corpului sunt și ele variate. Căci fiecare își orânduește lucrurile după afectul său, și cei cari sunt cuprinși de afecte contrare, nu știu ce vreau: aceia însă, cari nu sunt mișcați de nici un afect, sunt împinși de cel mai neînsemnat mobil, când încolo când încoace. Toate acestea, deci, arată clar că hotărîrea și dorința sufletului precum și determinațiunea corpului se desfășoară împreună, sau mai bine zis, sunt unul și acelaș lucru, pe care-l numim *hotărîre* când e privit sub atributul cugetării și explicat prin acest atribut, pe care îl numim însă *determinațiune*, dacă-l considerăm sub atributul întinderii și îl deducem din legile mișcării și ale repaosului. Aceasta se va înțelege mai bine din cele ce urmează. Căci mai există un alt fenomen asupra căruia vreau să stăruesc, și anume, că nu putem face nimic în virtutea hotărîrii sufletului, dacă nu suntem ajutați de memorie; de exemplu nu putem rosti un cuvânt, dacă nu ni-l putem aminti, și sufletul nu are libera putere să-și aducă aminte sau să uite ceva.

Deci, se crede numai că aceasta stă în puterea sufletului, adică, dacă tăcem sau vorbim despre un lucru ce ni-l amintim, noi o putem face numai în urma hotărîrii libere a sufletului nostru. Dar când visăm că vorbim, și atunci se crede că o facem din libera hotărîre a sufletului nostru, cu toate că nu vorbim, sau chiar dacă vorbim, aceasta se petrece în urma mișcării spontane a corpului; deasemenea visăm că tăinuim ceva față de oameni și anume cu aceeaș hotărîre a sufletului, cu care tăinuim un anumit secret în stare de veghe. Deasemenea visăm că facem ceva după libera hotărîre a sufletului, ceeace nu ne-am încumeta a-l face în stare de veghe, și acumași dori să știu, dacă există în sufletul nostru două feluri de hotărîri, unul fantastic, iar celălalt liber. Prin urmare, dacă nu suntem lipsiți deplin de rațiune, trebue în mod necesar să recunoaștem că orice hotărîre a sufletului, care e considerată liberă, nu se deosebește de imaginația însăși și de memorie, și nu-i altceva decât afirmațiunea pe care orice idee o implică în mod necesar, întrucât este o idee. Vezi teor. 49 partea II. Prin urmare aceste hotărâri se nasc în suflet cu aceeași necesitate, cu care iau naștere ideile referitoare la lucruri reale. Cine însă vrea să creadă că vorbește, tace

sau face ceva din libera hotărîre a sufletului său, visează cu ochii deschiși.

T e o r. III. — *Acțiunile sufletului izvorăsc numai din ideile adecuate, pasiunile însă depind numai de cele inadecuate.*

D e m.: Primul element care constitue esența sufletului, nu e altceva decât ideea corpului existent în realitate (teor., 11 şi 13, partea II) și această idee este compusă (teor. 15, partea II) din multe altele dintre cari unele sunt adecuate (corol. teor. 38, part. II), altele inadecuate (corol. teor. 29, part. II); deci, orice lucru ce rezultă din natura sufletului și a cărui cauză imediată este sufletul, prin care şi trebue conceput, rezultă în mod necesar sau dintr'o idee adecuată sau dintr'una inadecuată. Dar întrucât (teor. 1, partea aceasta) sufletul are idei inadecuate, el este pasiv în mod necesar. Prin urmare acțiunile sufletului rezultă numai din idei adecuate și sufletul este pasiv numai din cauza ideilor sale inadecuate.

S c o l.: Vedem deci că pasiunile se referă la suflet numai întrucât are ceva ce implică o negațiune, sau întrucât e considerat ca o parte din natura care, prin ea însăși și fără alte obiecte, nu se poate concepe clar şi distinct. La fel aşi putea arăta că pasiunile stau în acelaș raport cu obiectele ca și cu sufletul, și că nu pot fi înțelese altfel. Dar vreau să vorbesc aci numai despre sufletul omenesc.

T e o r. IV. — *Nici un lucru nu se poate distruge fără cauză exterioară.*

D e m.: Teorema aceasta se înțelege dela sine. Căci definiția oricărui lucru afirmă esența lui, nu o neagă, cu alte cuvinte, stabileşte esența lucrului, nu o înlătură. Deci, dacă privim numai lucrul însuşi, nu și cauzele lui externe, nu vom afla nimic în el care ar putea să-l distrugă.

T e o r. V. — *Dacă un lucru poate distruge pe altul, atunci ele sunt de natură contrară, adică nu pot exista împreună în acelaș subiect.*

D e m.: Căci dacă ar fi posibil ca astfel de lucruri să se potrivească între ele, cu alte cuvinte, să existe împreună în acelaş subiect, atunci ar fi și posibil ca în acelaș subiect să existe ceva, ce l-ar putea distruge: aceasta însă (după teor. precedentă) este absurd. Prin urmare lucrurile etc.; c. e. d. d.

T e o r. VI. — *Fiecare ființă tinde cu toată puterea sa, să-și mențină existența.*

D e m.: Căci ființele particulare sunt moduri prin care atributele lui Dumnezeu sunt exprimate într'un fel cert și determinat (după corol. teor. 23, partea I), cu alte cuvinte (după teor. 34, part. I), sunt ființe cari într'un fel cert și determinat exprimă puterea lui Dumnezeu, în virtutea căreia ei există și acționează. Și nici o ființă nu conține în sine nimic ce ar putea s'o distrugă sau să înlăture existența ei (după teor. 4, a acestei părți); dimpotrivă, ea se opune oricărui lucru care ar putea distruge existența ei (după teor. prec.). Așa dar ea tinde cu toată puterea sa să-și mențină existența; c. e. d. d.

T e o r. VII. — *Sforțarea ce o face orice ființă pentru ca să-și mențină existența, nu este altceva decât reala esență a acestei ființe.*

D e m.: Din esența determinată a oricărei ființe urmează în mod necesar anumite efecte (teor. 36, part. I), și ființele nu posedă o altă putere decât aceea care rezultă în mod necesar din natura lor determinată (teor. 29, part. I). Puterea deci, sau sforțarea unei ființe oarecare, în virtutea căreia ea lucrează sau caută a lucra, fie singură fie împreună cu altele, adică (teor. 6 a acestei părți) puterea sau sforțarea prin care orice ființă caută să-și mențină existența sa, nu este altceva decât esența ei reală; c. e. d. d.

T e o r. VIII. — *Sforțarea ce o face orice ființă pentru ca să-și mențină existența, nu implică un timp limitat, ci nelimitat.*

D e m.: Căci dacă ar implica un timp limitat, prin care existența ființei ar fi determinată, atunci din însăși puterea, în virtutea căreia această ființă există, ar rezulta că după acel timp limitat ființa n'ar putea să mai existe și ar trebui să se distrugă. Aceasta însă (după teor. 4 a acestei părți) ar fi absurd. Prin urmare sforțarea în virtutea căreia o ființă există, nu implică un timp limitat, ci dimpotrivă, dacă nu va fi distrusă de o cauză externă, ea își va continua existența prin aceeaș putere prin care există și acuma (după teor. 4 a acestei părți): deci, sforțarea aceasta implică un timp nelimitat; c. e. d. d.

T e o r. IX. — *Intrucât sufletul are idei clare și dinstincte precum și idei confuze, el tinde să-și mențină existența peste orice limită de timp, și este conștient de această sforțare a sa.*

D e m.: Esența sufletului constă din idei adecuate și inadecuate (precum am arătat în teor. 3 a acestei părți), și astfel (teor

7 a acestei părți), el tinde să-și mențină existența, fie că are idei adecuate, fie inadecuate: și aceasta (teor. 8 a acestei părți), peste orice limită de timp. Deoarece însă prin ideile asupra modificațiunilor corpului său, sufletul (teor. 23 part. II) este absolut conștient de firea sa, reese de aci (teor. 7 a acestei părți), că este conștient și de sforțarea sa.

Scol.: Această sforțare, raportată numai la suflet, se numește *voință* (voluntas); raportată la suflet și trup se numește *pornire* (appetitus), care nu-i altceva decât însăși esența omului, din care rezultă în mod necesar aceea ce servește la menținerea existenței sale și prin urmare aceea ce omul e determinat să facă. Apoi nu există nici o altă deosebire între *pornire* și *dorință* decât aceea că *dorința* se referă la om, întrucât își dă seamă de pornirea sa; și astfel se poate stabili următoarea definițiune: *dorința* este o pornire însoțită de conștiința de sine. Din toate acestea deci, reese că noi nu căutăm, poftim, râvnim sau dorim ceva, pentrucă acest ceva e bun, ci dimpotrivă noi considerăm ceva bun, pentrucă îl căutăm, poftim, râvnim și dorim.

Teor. X. — *O idee care neagă existența corpului nostru, nu poate să existe în sufletul nostru, ci este contrară acestuia.*

Dem.: In corpul nostru nu se află nici un lucru ce ar putea să-l distrugă (teor. 5, a acestei părți). Prin urmare nici ideea despre un astfel de lucru nu poate să existe în Dumnezeu, întrucât are o idee asupra corpului nostru (corol. teor. 9, part. II), cu alte cuvinte (teor. 11 și 13, part. II), o idee despre un astfel de lucru nu poate să existe în sufletul nostru, ci dimpotrivă: dat fiind că (teor. 11 și 13, part. II) primul element care constitue esența sufletului nostru, este ideea asupra corpului care există în realitate, urmează că năzuința (teor. 7, partea aceasta) primă și principală a sufletului nostru este să afirme existența corpului nostru. Prin urmare o idee care neagă existența corpului nostru, este contrară sufletului nostru; c. e. d. d.

Teor. XI. — *Orice lucru care mărește sau micșorează, întărește sau restrânge puterea de acțiune a corpului nostru, are drept efect că și ideea despre acest lucru mărește sau micșorează, întărește sau restrânge puterea de cugetare a sufletului*

Dem.: Teorema aceasta rezultă în mod evident din teor. 7, partea II, precum și din teor. 14, partea II.

S c o l.: Vedem deci că sufletul poate suferi mari schimbări și poate trece la o mai mare sau mai mică perfecțiune. Aceste schimbări ne explică afectele de *plăcere* și *neplăcere*. Deci prin „plăcere" am să înțeleg de aci încolo pasiunea prin care sufletul trece la o mai mare perfecțiune; iar prin „neplăcere" înțeleg pasiunea prin care sufletul trece la o mai mică perfecțiune. Apoi numesc *desfătare* (titillatio) sau *veselie* afectul plăcerii raportat la suflet și trup; afectul neplăcerii, raportat la suflet și corp, îl numesc „durere" sau „melancolie". Trebue însă amintit că despre „desfătare" și „durere" e vorba, atunci când în urma afectului respectiv unul din organele omului suferă mai mult decât celelalte: despre veselie și melancolie însă e vorba atunci, când toate organele sunt mișcate la fel. Apoi am explicat în scol. teor. 9, a acestei părți, ce înseamnă dorință; *și afară de aceste trei afecte nu recunosc nici un altul fundamental;* căci toate celelalte derivă din aceste trei, precum țin să arăt în cele ce urmează. Dar înainte de a trece mai departe, vreau să explic mai cu deamănuntul teor. 10, a acestei părți, ca să se înțeleagă mai clar, cum o idee poate fi contrară alteia.

In scolia teor. 17, partea II, am arătat că ideea care constitue firea sufletului, implică existența corpului atât timp, cât corpul există în realitate. Deasemenea rezultă din ceeace am dovedit în corol. teor. 8, part. II și în scolia aceleași teoreme, că existența reală a sufletului nostru depinde de faptul că sufletul implică existența reală a corpului. In fine am dovedit că puterea sufletului, în virtutea căreia el își reprezintă obiecte și își aduce aminte de ele, depinde tot așa de faptul că sufletul implică existența reală a corpului (vezi teor. 17 și 18, part. II, precum și scolia). Reese de aci că existența reală a sufletului și puterea de a-și imagina dispare, îndată ce sufletul încetează a afirma existența reală a corpului. Dar cauza pentru care sufletul încetează a afirma existența corpului nu poate fi sufletul însuși (după teor. 4, a acestei părți), nici faptul că trupul încetează a exista. Căci (după teor. 6, part. II), cauza pentru care sufletul afirmă existența trupului, nu este faptul că trupul a început să existe; prin urmare — după acelaș raționament — sufletul nu poate să înceteze a afirma existența corpului, pentrucă dânsul a încetat să existe. Deci, cauza (după teor. 8, part. II) este o altă idee, care neagă existența reală a corpului nostru, și prin urmare a sufletului nostru; astfel această idee este contrară ideii care constitue esența sufletului nostru.

T e o r. XII. — *Sufletul tinde pe cât se poate să-şi reprezinte aceea ce măreşte sau întăreşte puterea de acţiune a corpului.*

D e m.: Cât timp corpul este într'o dispoziţie, care depinde de un obiect exterior, sufletul omenesc va privi acest obiect ca prezent (după teor. 17, partea II), şi prin urmare, (după teor. 7, partea II), cât timp sufletul omenesc consideră un obiect exterior ca prezent, cu alte cuvinte (după corol. aceleiaş teoreme), îşi reprezintă acest obiect, atât timp este corpul într'o dispoziţie care implică natura acestui obiect; deci cât timp sufletul îşi închipue un lucru care măreşte sau sprijineşte puterea de acţiune a corpului, atât timp este şi corpul modificat într'un fel care măreşte sau înlesneşte puterea sa de acţiune (vezi postulatul 1, al acestei părţi), şi prin urmare (teor. 11, a acestei părţi) se măreşte şi se întăreşte şi puterea sufletului de a cugeta. Deci (teor. 6 sau 9, a acestei părţi), sufletul tinde, pe cât poate, să-şi închipue astfel de lucruri; c. e. d. d.

T e o r. XIII. — *Dacă sufletul îşi reprezintă lucruri cari micşorează sau restrâng puterea de acţiune a corpului, atunci el tinde pe cât poate, să-şi aducă aminte de alte lucruri, care înlătură existenţa celor dintâi.*

D e m.: Cât timp sufletul îşi reprezintă asemenea lucruri, puterea sa precum şi a corpului se micşorează sau se restrânge (precum am arătat în teor. precedentă); dar sufletul totuşi îşi va forma mereu aceste imagini, până ce va avea altele, care înlătură pe cele prezente (teor. 17, part. II); cu alte cuvinte (precum am arătat deja), puterea sufletului şi a corpului rămâne micşorată şi restrânsă, până ce sufletul îşi va înfăţişa o altă imagine care va înlătura pe cea prezentă; aşa dar (după teor. 9, a acestei părţi), sufletul tinde pe cât poate, să-şi înfăţişeze sau să-şi aducă aminte ş. a. m. d.; c. e. d. d.

C o r o l.: De aici rezultă că sufletul evită a-şi reprezinta aceea ce micşorează sau restrânge puterea sa şi a corpului.

S c o l.: Din cele spuse se înţelege clar ce este „iubire" şi „ură". Adică *iubirea nu e altceva decât plăcerea însoţită de ideea despre cauza ei externă, şi ura nu e altceva decât neplăcerea însoţită de ideea despre cauza ei externă.* Vedem apoi că îndrăgostitul caută cu toate puterile sale, să aibă de faţă şi să fie în posesiunea obiectului iubirei sale; din cantră, cel ce e cuprins de ură, doreşte să înlăture şi să distrugă aceea ce e obiectul urei sale.

Despre toate acestea însă vom vorbi mai mult în cele ce urmează.

T e o r. XIV. — *Dacă sufletul în acelaş timp a fost cuprins de două afecte şi pe urmă e cuprins de unul din ele, atunci se va ivi şi celălalt.*

D e m.: Dacă în acelaş timp corpul a fost odată impresionat de două obiecte, atunci sufletul închipuindu-şi unul din ele, imediat îşi va aduce aminte şi de celălalt (după teor. 18, part. II). Dar imaginile sufletului indică mai mult modificaţiunile corpului nostru, decât firea obiectelor exterioare (corol. 2, teor. 16, part. II). Deci dacă corpul şi prin urmare sufletul (vezi defin. 3, a acestei părţi), a fost odată cuprins de două afecte, şi pe urmă e cuprins de unul din ele, atunci se va ivi şi celălalt; c. e. d. d.

T e o r. XV. — *Orice lucru poate fi întâmplător (per accidens) cauza unei plăceri, neplăceri sau dorinţe.*

D e m.: Să presupunem că sufletul este mişcat în acelaş timp de două afecte, dintre cari unul nu măreşte şi nu micşorează puterea de cugetare a sufletului, pe când celălalt o măreşte sau o micşorează (vezi post. 1 a acestei părţi). Din teorema precedentă reese că dacă pe urmă sufletul de fapt va fi mişcat de afectul dintâi, care (după presupunere) prin sine însuşi nu măreşte şi nu micşorează puterea gândirii, atunci imediat se va ivi şi celălalt afect, care măreşte sau micşorează puterea de cugetare, cu alte cuvinte (după scol. teor. 11, a aceste părţi), sufletul va fi cuprins de plăcere sau neplăcere; aşa dar acel lucru va fi cauza plăcerii sau neplăcerii, nu prin sine însuşi, ci din întâmplare. Prin urmare se poate la fel dovedi că acel lucru poate, întâmplător, să fie cauza unei dorinţe ; c. e. d. d.

C o r o l.: Noi putem urî sau iubi un lucru oarecare numai din cauză că l-am privit, fiind deprinşi de un afect de plăcere sau neplăcere, care însă nu a fost produs de acest lucru însuşi.

D e m.: Căci din această singură cauză (după teor. 14, a acestei părţi) provine că dacă pe urmă sufletul îşi reprezintă acest lucru, el devine cuprins de un afect de plăcere sau neplăcere, cu alte cuvinte (scol. teor. 11, a acestei părţi), puterea sufletului se măreşte sau se micşorează etc; şi prin urmare sufletul doreşte (teor. 12, part. aceasta), sau evită (corol. teor. 13, a acestei părţi), să-şi reprezinte acest lucru, cu alte cuvinte (scol. teor. 13, part. aceasta), îl iubeşte sau îl urăşte; c. e. d. d.

S c o l. Din aceasta înțelegem cum se poate întâmpla ca să iubim sau să urâm numai din *simpatie* — cum se zice — sau *antipatie*, adică fără a cunoaște cauzele acestor afecte. Aci trebuesc înșirate acele lucruri cari ne cauzează plăceri sau neplăceri numai pentru faptul că au ceva asemănător cu obiectele cari de regulă ne produc aceleași afecte, precum am să arăt în teorema următoare. Știu bine că autorii cari pentru prima oară au întrebuințat cuvintele „simpatie" și „antipatie" au voit să explice prin acești termeni calități oculte ale lucrurilor, cu toate acestea însă cred că prin amintitele cuvinte se pot înțelege și calități cunoscute și învederate.

T e o r. XVI. — *Vom iubi sau urî un lucru oarecare din singura pricină că ne pare a fi asemănător unui alt obiect, care de obiceiu ne produce plăcere sau neplăcere, cu toate că aceea ce constituie asemănarea lor, nu este cauza care produce aceste afecte.*

D e m. Aceea ce constitue asemănarea lor, am observat-o (după presupunere), cu plăcere sau neplăcere, la obiectul însuși, deci (teor. 14, a acestei părți), dacă sufletul își va înfățișa acel lucru, el imediat va fi cuprins de unul dintre afectele numite, și lucrul care ne va pare a fi asemănător, va fi (după teor. 15, a acestei părți), întâmplător, cauza plăcerii sau neplăcerii. Prin urmare (după corol. prec.), îl vom iubi sau urî, cu toate că aceea ce constitue asemănarea lui cu celălalt obiect, nu e cauza care ne produce aceste afecte.

T e o r. XVII. — *Dacă un lucru care de obicei ne produce neplăcere, ne pare a fi asemănător unui alt lucru care ne produce plăcere tot așa de intensivă, atunci îl vom iubi și urî.*

D e m.: Căci (după presupunere) cauza neplăcerii este acest lucru însuși (după scol. teor. 13, a acestei părți), și întrucât ni-l închipuim, cuprinși fiind de acest afect, îl urîm. Când însă ne și reprezentăm că acest lucru are ceva asemănător unui alt lucru care de regulă ne cauzează o plăcere la fel de mare, îl vom iubi cu un afect de plăcere tot așa de mare (după teor. preced.). Așa dar noi îl vom iubi și urî; c. e. d. d.

S c o l.: Această dispoziție a sufletului care rezultă din afecte contrare se numește *nehotărîre* (fluctuatio animi) care stă în funcțiune de afecte întocmai cum și îndoiala stă în funcție de imaginație (vezi scol. teor. 44, partea II). Nehotărîrea și îndoiala se deo-

sebesc între ele numai după intensitate. Dar trebuie amintit că în teorema precedentă am explicat nehotărîrea prin cauze, dintre cari una produce afectul respectiv prin sine însăşi, iar cealaltă produce afectul contrar întâmplător. Această explicaţie am dat-o, pentrucă prin ea nehotărîrea se poate naşte şi dintr'un singur obiect, care produce ambele afecte. Căci trupul omenesc este compus din foarte multe organe (post. 1. part. II.) de o natură deosebită; din cauza aceasta (axioma 1 după lema 3 care urmează după teorema 13, partea II) el poate fi influenţat în foarte multe și diferite feluri de unul și acelaș obiect; dimpotrivă, dat fiind că unul și acelaș obiect poate fi influenţat în mai multe feluri, urmează că acest obiect la rândul lui va putea influența unul și acelaș organ al corpului în foarte multe și diferite feluri. Astfel putem înțelege ușor că unul și acelaș obiect poate fi cauza mai multor afecte contrare.

T e o r. XVIII. — *Prin reprezentarea unui obiect din trecut sau viitor omul devine cuprins de acelaș afect de plăcere ca și prin imaginea unui obiect prezent.*

D e m.: Cât timp sufletul își imaginează un obiect oarecare, îl va contempla ca prezent (după teor. 17. partea II. și corol.), deşi acest obiect nu există, şi nu-l va considera trecut sau viitor, până când imagina nu va fi asociată cu imagina timpului trecut sau viitor (vezi scol. prop. 44. partea II.). De aceea imagina unui lucru, considerată în sine, este aceeaș, fie că lucrul se referă la timpul trecut sau viitor, fie la timpul prezent, cu alte cuvinte (corol. 2. prop. 16. partea II.), dispoziția sau starea corpului este aceeaș, fie că închipuirea se referă la un obiect din trecut sau viitor, fie la un obiect prezent. Așa dar afectul de plăcere sau neplăcere este acelaș, fie că imagina se referă la un lucru din trecut sau viitor, fie la un lucru prezent; c. e. d. d.

S c o l.: Eu numesc un lucru „trecut" sau „viitor", întrucât am fost sau vom fi influenţaţi de el, cu alte cuvinte, întrucât l-am văzut sau îl vom vedea, precum și dacă ne-a procurat cândva plăcere sau ne va procura, și dacă ne-a supărat sau ne va supăra ş. a. m. d. Căci întrucât ne vom reprezenta în acest fel acest lucru, afirmăm existenţa lui, cu alte cuvinte, corpul nu e cuprins de o impresiune care exclude existența lui, ci (teor. 17, partea II.) este influenţat de închipuirea lui, tocmai ca și când ar fi prezent. De-

oarecare însă adeseori se întâmplă, că oameni foarte experimentați, cât timp consideră un lucru ca trecut sau viitor, nu au o siguranță în privința lui și se îndoesc foarte mult despre rezultat (vezi scol. teor. 44, partea II), reese de aci că sentimentele cari se nasc din representările unor astfel de lucruri nu sunt destul de statornice și foarte adeseori se confundă cu imaginile altor lucruri, până ce oamenii devin pe deplin clarificați în ceeace privește rezultatul.

Scol. II.: Din cele spuse mai sus înțelegem, ce este *nădejde, frică, siguranță, disperare, bucurie și mustrare de cuget*. Căci *nădejdea* nu este altceva decât plăcerea nestatornică, născută din reprezentarea unui eveniment din trecut sau viitor, despre sfârșitul căruia ne îndoim; *frica*, însă, este neplăcerea nestatornică, care și ea se naște din reprezentarea unui eveniment îndoelnic. Dacă însă dispare îndoiala de care sunt însoțite aceste afecte, atunci se transformă nădejdea în *siguranță* și frica în *disperare*, adică plăcerea sau neplăcerea produsă de închipuirea unui eveniment, de care ne este frică sau pe care-l așteptăm. *Bucuria* (gaudium) este plăcerea născută din închipuirea unui eveniment din trecut al cărui sfârșit ne-a produs îndoială. *Mustrarea de cuget* este o neplăcere și afectul contrar bucuriei.

Prop. XIX. — *Când cineva își reprezintă că se distruge aceea ce el iubește, se va întrista, iar închipuindu-și că ceeace iubește se conservă, se va bucura.*

Dem.: Sufletul, pe cât îi este posibil, își închipuie lucruri cari măresc sau întăresc puterea corpului de a lucra (teor. 12. partea aceasta), cu alte cuvinte (scol. teor. 13. partea aceasta), lucruri pe cari el le iubește. Imaginațiunea însă se întărește prin aceea ce confirmă existența unui lucru, și este împiedecată prin aceea ce înlătură existența lui (teor. 17. partea II.). Deci, imaginile cari confirmă existența lucrului iubit, înlesnesc sforțările ce le face sufletul spre a-și închipui acest lucru, cu alte cuvinte (după scol. teor. 11 a acestei părți), ele produc plăcere sufletului și dimpotrivă, imaginile cari exclud existența lucrului iubit, împiedecă sforțarea amintită a sufletului, cu alte cuvinte (după aceeaș scolie), sufletul este cuprins de tristeță. Deci, închipuindu-și cineva că se distruge aceea ce el iubește, se va întrista ș. a. m. d. C. e. d. d.

Prop. XX. — *Cel care își imaginează că se distruge aceea ce el urăște, se va bucura.*

Dem.: Sufletul (teor. 13. a acestei părți) caută să-și imagineze aceea ce exclude existența lucrurilor, prin cari se micșorează sau este împiedecată puterea corpului de a lucra, cu alte cuvinte (după scolia aceleași teoreme), el caută să-și reprezinte lucruri cari exclud existența obiectelor urei sale. Așa dar reprezentarea unui lucru care exclude aceea ce sufletul urăște, întărește sforțarea sa amintită, cu alte cuvinte (după scolia teor. 11, a acestei părți), această reprezentare cauzează sufletului plăcere. Prin urmare, când cineva își imaginează că se distruge ceeace el urăște, se va bucura; c. e. d. d.

Teor. XXI. — *Cel care își imaginează că ființa pe care el o iubește, e cuprinsă de bucurie sau tristeță, va fi cuprins și el de bucurie sau tristeță, și pe măsură ce unul din aceste două afecte va fi mai puternic sau mai slab în ființa iubită, el va fi mai puternic sau mai slab și în persoana care iubește această ființă.*

Dem.: Imaginile lucrurilor (după teor. 19. a acestei părți) cari confirmă existența ființei iubite, înlesnesc sforțarea sufletului de a-și înfățișa această ființă. Plăcerea însă confirmă existența lucrului plăcut, și aceasta cu atât mai mult, cu cât afectul de plăcere este mai puternic; căci (după scol. teor. 11, a acestei părți) e o trecere la o mai mare perfecție. Imagina, deci, despre aceea ce simte ființa iubită, va înlesni amintita sforțare a sufletului aceluia, care iubește această ființă, cu alte cuvinte (după scol. teor 11. a acestei părți) îi va produce bucurie, și aceasta va fi cu atât mai puternică, cu cât o va simți mai puternic ființa iubită. Aceasta în rândul întâiu. In rândul al doilea urmează că o ființă oarecare se distruge, întrucât e cuprinsă de tristeță, și aceasta cu atât mai de grabă, cu cât e mai puternică tristeța (după aceeaș scol. teor. 11, a acestei părți). Prin urmare (după teor. 19. a acestei părți) cel care își imaginează că ființa pe care el o iubește, e cuprinsă de tristeță, va fi cuprins și el de tristeță, și acest afect va fi cu atât mai puternic, cu cât tristeța va fi mai mare în ființa iubită; c. e. d. d.

Teor. XXII. — *Dacă ne imaginăm, că cineva procură plăcere ființei pe care o iubim, îl vom iubi și pe dânsul. Dimpotrivă, dacă ne imaginăm că pricinuește neplăcere acelei ființe, vom fi și noi cuprinși de ură împotriva lui.*

Dem.: Cel ce cauzează plăcere sau neplăcere ființei pe care

o iubim, ne cauzează şi nouă plăcere sau neplăcere, mai ales dacă ne închipuim că fiinţa iubită de noi este cuprinsă de acelaş afect (după teor. preced.). Dar după presupunere afectul nostru respectiv este asociat cu ideea asupra unei cauze exterioare. Prin urmare, (după scol. teor. 13. a acestei părţi) dacă ne închipuim că cineva pricinueşte plăcere sau neplăcere fiinţei pe care o iubim, atunci şi noi vom simţi iubire sau ură faţă de dâncul; c. e. d. d.

Scol.: Teorema 21 ne explică ce este compătimire (commiseratio); o putem defini ca neplăcerea născută din cauza nenorocirii aproapelui. Nu ştiu însă cum trebue numită plăcerea ce o simţim din cauza fericirii aproapelui. Mai departe numesc *afecţiune* iubirea pentru acela care face bine aproapelui, iar „indignare" numesc ura împotriva aceluia care face rău aproapelui. In fine trebue amintit că noi simţim milă nu numai pentru o fiinţă ce am iubit-o (precum am arătat în teor. 21), ci şi pentru o fiinţă care încă nu ne-a produs nici un afect, numai dacă o considerăm ca un semen al nostru (precum o să arăt mai jos). Aşa dar, suntem favorabili acelora cari fac bine semenilor noştri şi dimpotrivă ne indignăm contra acelora cari fac rău semenilor noştri.

Teor. XXIII. — *Cine îşi imaginează că fiinţa pe care o urăşte e cuprinsă de tristeţă, se va bucura: din contră, dacă îşi imaginează că aceeaş fiinţă e însufleţită de bucurie, atunci se va întrista: şi fiecare din aceste două afecte va fi mai puternic sau mai slab, după cum îşi va imagina că afectul contrar e mai slab în fiinţa pe care el o urăşte.*

Dem.: Întrucât fiinţa pe care o urâm, e cuprinsă de tristeţă, ea se distruge, şi aceasta cu atât mai curând, cu cât tristeţa ei este mai mare (după scol. teor. 2. a acestei părţi). Deci, (teor. 20. a acestei părţi) dacă cineva îşi închipue că fiinţa pe care el o urăşte, e cuprinsă de tristeţă, atunci se va bucura, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât va fi mai mare tristeţa de care el îşi imaginează că e cuprinsă fiinţa pe care o urăşte. Aceasta în rândul întâiu. Apoi plăcerea afirmă existenţa obiectului plăcut (după aceeaş scol. teor. 2) şi aceasta cu atât mai mult, cu cât este mai mare plăcerea. Deci, dacă cineva îşi închipue că fiinţa pe care o urăşte, e cuprinsă de plăcere, închipuirea aceasta (după teor. 13. a acestei părţi) va împiedeca sforţarea lui de a-şi înfăţişa această fiinţă, cu alte cuvinte (după scol. teor. 11. a acestei părţi) el se va înfăţişa; ş. a. m. d.

S c o l.: Plăcerea aceasta este foarte puţin statornică și nu se produce fără nici un conflict sufletesc; căci (precum o să arăt în teor. 27. a acestei părţi) sufletul, întrucât își imaginează că un semen al său este cuprins de tristeţă, trebuie să se întristeze şi el, din contră el trebue să se bucure, dacă își închipue că semenul său este însufleţit de bucurie. Dar aci ne referim numai la ură.

T e o r. XXIV. — *Dacă ne imaginăm că cineva procură plăcere unei fiinţe pe care o urîm, atunci îl vom urî și pe el, iar dacă ne vom imagina că îi pricinueşte neplăcere, atunci îl vom iubi.*

D e m.: Această teoremă se demonstrează întocmai ca și teorema 22-a a acestei părţi.

S c o l.: Aceste afecte de ură și altele asemănătoare se clasează ca *invidie*, care nu este altceva decât ura însăși, întrucât o considerăm ca un mobil, care determină pe oameni ca să se bucure de nenorocirea aproapelui şi dimpotrivă să se întristeze din cauza fericirei lui.

T e o r. XXV. — *Ne place să afirmăm despre noi sau despre fiinţa ce o iubim, tot ceeace credem că ne procură plăcere nouă sau fiinţei iubite, iar noi negăm tot ceeace după părerea noastră ne produce neplăcere nouă sau fiinţei iubite.*

D e m.: Tot ceeace ne înfăţişăm drept motivul bucuriei sau a tristeţei pentru fiinţa iubită, ne cauzează și nouă bucurie sau tristeţă (teor. 21. a acestei părţi). Sufletul însă (teor. 12. a acestei părţi) pe cât poate, încearcă să-și înfăţișeze lucruri cari ne produc bucurie, cu alte cuvinte (teor. 19. a acestei părţi), el caută să înlăture existenţa lucrurilor cari ne cauzează tristeţă. Prin urmare, suntem dispuși a afirma despre noi şi despre o finţă ce iubim, tot ceeace ne închipuim drept motivul bucuriei noastre sau a fiinţei iubite, și contrar; c. e. d. d.

T e o r. XXVI. — *Ne place să afirmăm despre fiinţa pe care o urîm, tot ceeace ne imaginăm drept motivul neplăcerii ei, și dimpotrivă, noi negăm tot ceeace considerăm drept motivul plăcerii ei.*

D e m.: Teorema aceasta rezultă din teor. 23. la fel ca și teorema precedentă din teor. 21. a acestei părţi.

S c o l.: Astfel vedem, pentru ce fiecare om se laudă pe sine prea mult și judecă totdeauna în favoarea fiinţei pe care el o iubește, pe când judecata sa despre o persoană ce o urăște, este mai puţin justă. Această închipuire, raportată la însuși omul care se laudă pe

sine prea mult, se numește *orgoliu* și este un fel de delir, pentrucă în acest caz omul visează cu ochii deschiși și crede că el poate să și realizeze tot ceeace imaginațiunea sa își creează și ceeace el consideră real, bucurându-se de aceasta atâta timp, cât nu-și poate forma alte imagini cari înlătură pe cele precedente și determină puterea sa de acțiune. *Orgoliul,* deci, este plăcerea care se naște din pricină că omul se apreciază pe sine însuși mai mult decât e just. Și plăcerea care se naște din pricină că omul apreciază pe altul mai mult decât e just, se numește apreciere exagerată; afectul în fine, care se naște din pricină că apreciăm pe un altul mai puțin decât e just, se numește *desconsiderare* (despectus).

T e o r. XXVII. — *Dacă ne imaginăm că un semen al nostru, față de care n'am simțit nici un afect, este cuprins de un afect oarecare, atunci vom fi cuprinși și noi de acelaș afect.*

D e m.: Imaginele lucrurilor sunt modificări, ce se petrec în corpul omenesc, și ale căror idei ne prezintă obiectele exterioare ca actuale (scol. teor. 17. part. II.), cu alte cuvinte (teor. 16. part. II.), ale căror idei implică natura corpului nostru precum și pe aceea a unui obiect exterior, considerat actual. Deci dacă natura obiectului exterior este asemănătoare naturei corpului nostru, ideea despre acest obiect va implica o modificare a corpului nostru, asemănătoare modificării ce va obține în obiectul exterior. Prin urmare, dacă ne imaginăm că un semen al nostru este cuprins de un afect oarecare, imagina aceasta va exprima o modificare a corpului nostru, care se aseamănă afectului amintit. Așa dar, închipuindu-ne un semen al nostru cuprins de un afect oarecare, vom fi și noi cuprinși de acelaș afect. Dacă însă urâm pe un semen al nostru, atunci vom fi cuprinși de afectul contrar (teor. 23 a acestei părți), iar nu de afectul asemănător; c. e. d. d.

S c o l.: Această asemănare a afectelor se numește *compătimire* (despre care vezi scolia teor. 22, a acestei părți) dacă se referă la neplăcere, iar raportată la dorință se numește *emulație,* care nu este altceva decât dorința ce simțim pentru un lucru oarecare din pricină că ne închipuim pe semenii noștri însuflețiți de aceeaș dorință.

C o r o l. I.: Dacă ne imaginăm că o persoană pentru care n'am simțit nici un afect, procură bucurie unui semen al nostru, atunci vom fi însuflețiți de dragoste pentru această persoană, iar dacă ne imaginăm că îi cauzează tristeță, atunci o vom urî.

D e m.: Aceasta se demonstrează prin teorema precedentă întocmai ca şi teorema 22. a acestei părţi prin teor. 21.

C o r o l. II : Nu putem urî o fiinţă pentru care simţim milă, fiindcă nenorocirea sa ne produce tristeţă.

D e m.: Căci dacă am putea să o urîm din cauza aceasta, atunci (teor. 23. a acestei părţi) tristeţa ei ne-ar procura bucurie, ceeace este contrar presupunerii.

C o r o l. III.: Vom căuta cu toată puterea noastră să scăpăm din nenorocire fiinţa pentru care simţim milă.

D e m.: Tot ce cauzează neplăcere unei fiinţe pentru care simţim milă, ne cauzează şi nouă aceeaş neplăcere (după teorema precedentă). Deci, ne vom reprezenta (teor. 13. a acestei părţi) tot ceeace înlătură existenţa acestei cauze sau ceeace o distruge, cu alte cuvinte (scolia teor. 9. a acestei părţi), ne vom sforţa sau ne vom decide să o distrugem. Aşa dar vom căuta să scăpăm dela nenorocire fiinţa pentru care simţim milă; c. e. d. d.

S c o l. II.: Voinţa sau sforţarea de a face bine, care se naşte din pricină că simţim milă pentru o fiinţă, căreia vroim a-i face bine, se numeşte *bunăvoinţă* (benevolentia), care nu este altceva decât dorinţa născută din milă. De altfel vezi scolia teoremei 22. a acestei părţi, unde am vorbit despre iubire şi ură faţă de acela care face bine sau rău unui semen al nostru.

T e o r. XXVIII. — *Ne dăm silinţă de a realiza tot ceeace ne imaginăm că produce plăcere; ceeace însă ne reprezentăm că produce neplăcere, noi căutăm să înlăturăm sau să distrugem.*

D e m.: Pe cât este posibil, ne reprezentăm lucruri cari după părerea noastră produc bucurie (teor. 12. a acestei părţi), cu alte cuvinte, (teor. 17. partea II.), pe cât ne este posibil, căutăm a ne închipui aceste lucruri ca prezente sau existente în realitate. Dar sforţarea sau puterea sufletului de a cugeta este aceeaş şi simultană cu sforţarea sau puterea corpului de a lucra (precum reese clar din corolarul teor. 7. şi corol. teor. 2, partea II.). Deci, ne dăm absolut silinţă de a realiza ceea ce contribue la bucurie sau (ceeace este acelaş lucru după scol. teor. 9. a acestei părţi), noi dorim aceasta din toată inima.

Aceasta în rândul întâiu. Apoi dacă ne imaginăm că se distruge ceeace ni se pare a fi cauza tristeţei, cu alte cuvinte (scol.

teor. 13. a acestei părţi), ceeace urîm, atunci ne bucurăm (teor. 20. a acestei părţi). Astfel vom căuta să distrugem aceasta (după partea primă a acestei părţi), sau (după teor. 13. partea aceasta) să îndepărtăm dela noi acest lucru, ca să nu-l considerăm prezent. Aceasta în al doilea rând. Prin urmare, căutăm a ne imagina aceea ce contribue la plăcere.

T e o r. XXIX. — *Ne dăm silinţă să facem şi aceea ce după părerea noastră place oamenilor *); şi dimpotrivă, ne ferim să facem aceea ce după părerea noastră nu place oamenilor.*

D e m.: Dacă ne reprezentăm că oamenii iubesc sau urăsc ceva, atunci vom iubi şi urî şi noi acest ceva (teor. 27. a acestei părţi); din aceeaş cauză ne vom bucura sau întrista şi noi în prezenţa acelui lucru. Aşa dar (după teor. precedentă) ne vom strădui să facem tot ceeace ne imaginăm că place oamenilor sau ceeace oamenii privesc cu bucurie ş. a. m. d.; c. e. d. d.

S c o l.: Incercarea aceasta de a face sau de a omite ceva, cu singurul scop de a ne face plăcuţi oamenilor, se numeşte *ambiţie* (ambitio), mai ales atunci când ne silim a face plăcere tuturor oamenilor, aşa încât acţiunile sau omisiunile noastre se petrec chiar în dauna noastră sau în aceea a aproapelui; altfel încercarea aceasta se numeşte de obicei *amabilitate* (humanitas). Apoi numesc *„laudă"* acea plăcere cu care ne reprezentăm acţiunea aproapelui menită a ne procura plăcere: *dojană* (vituperum) numesc neplăcerea cu care ne ferim de o acţiune a aproapelui.

T e o r. XXX. — *Dacă cineva face ceva ce după părerea sa produce plăcere celorlalţi, atunci va simţi plăcere însoţită de ideea despre persoana sa drept cauza afectului, cu alte cuvinte, se va privi pe sine însuşi cu plăcere.*

D e m.: Cine îşi imaginează că produce bucurie sau tristeţă celorlalţi, este cuprins şi el de bucurie sau tristeţă (teor. 27. a acestei părţi). Deoarece însă omul (teor. 19. şi 13. partea II.) devine conştient de sine prin anumite impresiuni cari îl determină la acţiune, urmează din aceasta că cel care prin acţiunea sa a fost cauza bucuriei pentru ceilalţi, va fi şi el însufleţit de bucurie precum şi de conştiinţa că el însuşi este cauza acestui afect, cu alte cuvinte,

*) Aici şi în cele ce urmează înţelegem prin „oameni" pe aceia, pentru cari n'am simţit nici un afect.

el se va privi pe sine cu bucurie; deasemenea și în caz contrar; c. e. d. d.

S c o l.: Deoarece iubirea (scol. teor. 13. a acestei părți) este o plăcere însoțită de ideea asupra unei cauze exterioare și ura este o neplăcere împreunată cu ideea asupra unei cauze exterioare, urmează că și plăcerea sau neplăcerea despre care vorbim, este un fel de iubire și de ură. Insă dat fiind că aici iubirea și ura se referă la obiecte exterioare, noi le vom denumi aceste afecte cu alți termeni, și anume: plăcerea asociată cu ideea cauzei externe vom numi-o iubire de *glorie* (gloria); și neplăcerea care este contrarul ei, o vom numi *pudoare* (pudor), bineînțeles, dacă plăcerea sau neplăcerea se nasc din cauză că omul se vede lăudat sau dojenit. Dealtminteri numesc *mulțumire de sine* (acquiescentia in se ipso) amintita bucurie însoțită de ideea asupra unei cauze externe; tristeța însă care e contrară mulțumirei de sine o numesc *căință* (poenitentia). Deoarece însă se poate întâmpla (corol. teor. 17. partea II.) că plăcerea pe care cineva crede că el o inspiră celorlalți, este numai imaginară și deoarece (teor. 25. a acestei părți) fiecare își reprezintă despre sine aceea ce îi inspiră bucurie, rezultă ușor că omul lăudat (gloriosus) poate deveni *trufaș* (superbus) închipuindu-și că e plăcut tuturor oamenilor, pe când într'adevăr este antipatic.

T e o r. XXXI. — *Dacă ne reprezentăm că cineva iubește, dorește, sau urăște aceea ce iubim, dorim sau urîm și noi, atunci din cauza aceasta vom iubi, dori, sau urî acest ceva mai statornic, etc. Dacă însă ne imaginăm că cineva disprețuește aceea ce noi iubim sau contrar, atunci vom simți o nehotărîre a sufletului nostru.*

D e m.: Tocmai din cauza reprezentării că cineva iubește un obiect oarecare, îl vom iubi și noi (teor. 27, a acestei părți). Dar se presupune că îl iubim deja. Deci, se va mai adăoga iubirii noastre încă o cauză de care va fi alimentat acest afect; așa dar, noi vom iubi în mod mai statornic ceeace am iubit deja mai de mult. Apoi din cauza reprezentării că cineva are o aversiune împotriva unui obiect, îl vom disprețui și noi (după aceeaș teoremă). Dar dacă presupunem că iubim în acelaș timp obiectul amintit, atunci îl vom iubi și totodată îl vom și urî, sau (scol. teor. 17. a acestei părți) sufletul nostru va fi nehotărît; c. e. d. d.

C o r o l.: Reese de aci precum și din cele expuse în teor. 28. a

acestei părţi, că pe cât îi este posibil, fiecare doreşte ca aproapele său să iubească ceeace iubeşte el, sau să urască ceace el urăşte; de aici vin cuvintele poetului *).

Speremus pariter, pariter metuamus amantes.
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

S c o l.: Această sforţare ce o face fiecare dintre noi, şi anume, ca aproapele să consimtă la aceea ce noi iubim sau urîm. este într'adevăr *ambiţiune* (vezi scol. teor. 29. partea aceasta). Aşa dar vedem că fiecare din firea sa se sileşte ca ceilalţi să trăiască după planul lui. Deoarece însă toţi sunt însufleţiţi de aceeaş dorinţă, ei formează numai o piedică pentru alţii şi pe când toţi vreau să fie lăudaţi, se urăsc între ei în mod mutual.

T e o r. XXXII. — *Dacă ne reprezentăm că cineva se bucură de un lucru pe care numai unul singur îl poate poseda, vom căuta a face ca el să nu posede acel lucru.*

D e m.: Reprezentându-ne că cineva se bucură de un obiect (teor. 17. a acestei părţi, şi corolarul ei), vom iubi şi noi acel obiect, dorind a ne bucura şi noi de el. Dar — după presupunere — ne imaginăm că bucuriei acesteia îi stă în drum faptul că un altul se bucură de acel lucru. Prin urmare (teor. 23. a acestei părţi) ne vom da silinţa ca el să nu-l posede; c. e. d. d.

S c o .: Vedem deci că în genere oamenii, din firea lor, au compătimire pentru aceia cărora le merge rău şi invidiază pe acei cari sunt fericiţi, şi acest afect de ură (după teor. precedentă) este cu atât mai mare, cu cât iubesc mai tare obiectul pe care-l posedă celălalt. Apoi vedem că din aceeaş însuşire omenească, din care rezultă că oamenii sunt milostivi, rezultă şi faptul că sunt invidioşi şi ambiţioşi. In fine dacă consultăm experienţa, vom afla că şi ea ne învaţă toate acestea, mai ales dacă privim cu atenţiune primii ani ai vieţii noastre. Vedem astfel cum un copil, al cărui corp este neîntrerupt par'că în echilibru, plânge sau râde numai din cauză că vede pe ceilalţi râzând sau plângând, apoi caută a imita tot ceeace vede că fac şi alţii, şi în fine îşi doreşte tot ceeace vede că face plăcere celorlalţi. Fireşte, fiindcă imaginile lucrurilor nu sunt

---

*) Ovidiu amor. l. II. eleg. 19. o. 4, 5.:
Fiind amorezaţi, să sperăm şi să ne ferim la fel.
Suntem de oţel, dacă iubim ce ne lasă altul.

altceva — precum am zis — decât modificările corpului omenesc sau modurile în care corpul este impresionat de cauze exterioare, fiind şi redus într'o stare de a săvârşi anumite acţiuni.

T e o r. XXXIII. — *Dacă iubim pe un semen al nostru, atunci facem tot posibilul ca şi el să ne iubească pe noi.*

D e m. : Ne închipuim mai curând o fiinţă pe care o iubim, decât pe altele (teor. 12. a acestei părţi). Deci, dacă fiinţa ni se aseamănă, ne vom sili (teor. 12. a acestei părţi) să-i cauzăm plăcere ei mai curând decât celorlalte, sau ne vom sili de a face tot posibilul ca fiinţa iubită să fie însufleţită de bucurie, asociată cu ideea despre noi, cu alte cuvinte (scol. teor. 13. a acestei părţi) ca să ne iubească şi ea pe noi.

T e o r. XXXIV. — *Cu cât este mai mare afecţiunea ce credem că o simte pentru noi fiinţa iubită, cu atât ne vom lăuda mai mult.*

D e m.: Pe cât se poate (după teor. precedentă), ne dăm silinţa ca şi fiinţa iubită să ne iubească pe noi, cu alte cuvinte (scol. teor. 13. a acestei părţi), ca fiinţa iubită să fie însufleţită de bucurie asociată cu ideea despre noi. Deci, cu cât va fi mai mare plăcerea, pe care credem că o simte pentru noi fiinţa iubită, cu atât va fi mai întărită sforţarea amintită, cu alte cuvinte (teor. 11. şi scolia acestei părţi), cu atât va fi mai mare plăcerea noastră. Deoarece însă noi ne bucurăm pentru faptul că am cauzat acelaş afect unui semen al nostru, urmează că ne vom privi pe noi înşine cu plăcere (teor. 30. a acestei părţi). Deci, ne vom privi pe noi cu o atât mai mare bucurie, cu cât este mai mare afecţiunea pe care ne închipuim că o simte pentru noi fiinţa iubită, sau (scol. propr. 30. a acestei părţi) cu atât mai mult ne vom lăuda; c. e. d. d.

T e o r. XXXV. — *Dacă cineva îşi închipuie că fiinţa pe care el o iubeşte, se uneşte cu o altă fiinţă printr'o legătură de prietenie, egală sau mai strânsă decât aceea de care se bucură el singur, atunci devine însufleţit de ură împotriva fiinţei pe care el o iubeşte şi de invidie împotriva celeilalte fiinţe.*

D e m.: Cu cât este mai mare iubirea pe care cineva crede că o simte pentru el fiinţa iubită, cu atât se va lăuda mai mult (după teor. precedentă), cu alte cuvinte (scolia teor. 30. a acestei părţi), cu atât mai mult se va bucura ; aşa dar (teor. 28. a acestei părţi) se va sili să-şi imagineze — pe cât se poate — că

ființa iubită este foarte strâns legată de el, care imagine va fi întărită tot mai mult, dacă își va închipui (teor. 31. a acestei părți) că și o altă persoană dorește aceeaș legătură. Am presupus însă că această năzuință sau încercare este împiedecată prin reprezentarea ființei iubite precum și a persoanei de care s'a legat ființa iubită. Din cauza aceasta, deci, (scolia teor. 11. a acestei părți) el va deveni însuflețit de tristeță, asociată — drept cauză — cu ideea asupra ființei iubite precum și a persoanei amintite, cu alte cuvinte (scol. teor. 13. a acestei ărți), va deveni însuflețit de ură împotriva ființei iubite și în acelaș timp și împotriva celeilalte persoane (scol. teor. 15. a acestei părți), pe care o va și invidia (teor. 23. a acestei părți), fiindcă ea se bucură de iubirea ființei iubite; c. e. d. d.

Scol.: Această ură împotriva ființei iubite, asociată cu invidie, se numește *gelozie* (zelotypia), care nu este altceva decât o șovăire a sufletului, ce pornește din iubire și din ură, și este însoțită de ideea asupra unei persoane, pe care o invidiem. Această ură împotriva ființei iubite crește după intensitatea plăcerii, de care era cuprins un om gelos în urma dragostei ființei iubite pentru el și după intensitatea afectului ce l-a simțit pentru acea persoană de care își imaginează că s'a legat ființa iubită. Căci dacă a fost cuprins de ură pentru ea, atunci din cauza aceasta va urî și pe ființa iubită, fiindcă își imaginează că dânsa produce plăcere persoanei pe care el o urăște, și fiindcă (corol. teor. 15. a acestei părți) este silit să asocieze imaginea ființei iubite cu aceea a persoanei pe care o urăște, ceeace se întâmplă adeseori în caz de iubire pentru o femeie. Căci cel care își imaginează că femeia iubită se leagă de o altă persoană, se va întrista, pentrucă râvnirea sa este împiedicată; mai mult încă, el va simți o aversiune împotriva acestei femei, pentrucă și-o închipue în relații nepermise cu acea persoană. Se întâmplă și adeseori că un om gelos nu este primit de ființa iubită cu aceeaș afecțiune, cu care îl primea înainte, din care cauză îndrăgostitul se întristează, precum am să o arăt.

Teor. XXXVI. — *Dacă cineva își amintește un lucru de care cândva s'a bucurat, atunci caută prilejul să se bucure de el în aceleași împrejurări ca atunci, când s'a bucurat de el pentru prima oară.*

Dem.: Tot ceeace omul a văzut împreună cu lucrul care i-a

făcut plăcere, va fi din întâmplare cauza plăcerii lui, (teor. 15. a acestei părți), așa dar (teor. 28. a acestei părți) el va dori să se bucure de toate acestea împreună cu lucrul care i-a produs plăcere, sau va dori să se bucure de lucrul amintit în toate împrejurările sale, așa cum s'a bucurat de el pentru prima oară; c. e. d. d.

C o r o l.: Indrăgostitul, deci, se va întrista, dacă va observa că lipsește ceva din acele împrejurări.

D e m. : Căci întrucât va vedea că lipsește ceva din acele împrejurări, își va imagina altceva ce exclude existența acelui lucru. Deoarece însă iubirea îl îndeamnă a dori cu putere acel lucru și împrejurările amintite, el se va întrista, dacă își va închipui că acest lucru lipsește; c. e. d .d.

S c o l.: Neplăcerea aceasta, întrucât se referă la absența lucrului pe care-l iubim, se numește dor (desiderium).

T e o r. XXXVII. — *Dorința care se naște dintr'un afect de plăcere sau neplăcere, din ură sau iubire, este cu atât mai mare, cu cât este mai mare afectul respectiv.*

D e m.: Un afect de neplăcere micșorează sau restrânge puterea omului de a lucra (scol. teor. 11 a acestei părți), cu alte cuvinte (teor. 7 a acestei părți), micșorează sau împiedică sforțarea omului de a-și menține existența. Neplăcerea deci, (teor. 5 a acestei părți) este contrară puterii amintite, și tot ceeace încearcă un om, fiind cuprins de neplăcere, are drept scop înlăturarea acestui afect. Insă (după definiția despre neplăcere) cu cât neplăcerea este mai mare, cu atât trebue să fie mai mare și puterea omului, care să ție piept acestui afect. Deci, cu cât neplăcerea este mai mare, cu atât omul va căuta cu o putere tot mai mare, să o înlăture, cu alte cuvinte (după aceeași scol. teor. 11 a acestei părți), el va căuta să înlăture neplăcerea cu o mai mare dorință sau pornire. Apoi dat fiind că plăcerea (după aceeaș scol. teor. 11 a acestei părți) mărește sau întărește puterea omului de a lucra, se poate arăta ușor prin acelaș raționament, că un om cuprins de plăcere nu dorește altceva decât a-și menține acest afect, și dorința lui este cu atât mai mare, cu cât plăcerea sa va fi mai mare. In fine ura și iubirea sunt afecte de plăcere sau neplăcere: rezultă prin urmare la fel că sforțarea, pornirea sau dorința, care se nasc în urma urei sau iubirei, vor fi mai mari sau mai mici, după cum va fi ura și iubirea; c. e. d. d.

T e o r. XXXVIII. *Dacă cineva începe să urască ființa pe care o iubește, astfel încât să dispară complect iubirea, atunci ura — dintr'un motiv egal — va fi mult mai mare decât atunci când n'ar fi iubit-o niciodată, și acest afect va fi cu atât mai mare, cu cât iubirea de mai înainte a fost mai mare.*

D e m.: Căci dacă cineva începe a urî ființa pe care o iubește, atunci mai multe dorințe îi sunt înfrânate, decât dacă n'ar fi iubit-o niciodată. Căci iubirea este o plăcere (scol. teor. 13 a acestei părți) pe care omul caută să o mențină, pe cât îi este posibil (teor. 28 a acestei părți), considerând (după aceeaș scol.) ființa iubită ca prezentă și influențând-o (teor. 21 a acestei părți), pe cât se poate, cu plăcere. Această sforțare însă (după teor. precedentă) este cu atât mai mare, cu cât este mai mare iubirea precum și sforțarea de a face ca ființa iubită să-l răsplătească cu iubire (teor. 33 a acestei părți). Dar sforțările acestea sunt impiedicate de ura împotriva ființei iubite (corol. teor. 13 și 23 a acestei părți). Deci, tocmai din cauza aceasta îndrăgostitul (scol. teor. 11 a acestei părți) va simți o neplăcere, care va fi cu atât mai mare, cu cât a fost mai mare și iubirea, cu alte cuvinte, pe lângă neplăcerea, care a fost cauza urei, se naște și o alta din cauză că a iubit ființa. Prin urmare ființa iubită va fi privită cu mai mare neplăcere, adică (scol. teor. 13 a acestei părți) va fi cauza unei uri mai mari decât atunci când n'ar fi fost iubită niciodată; și ura va fi cu atât mai mare, cu cât a fost mai mare iubirea de mai înainte; c. e. d. d.

T e o r. XXXIX. — *Cine urăște pe aproapele său, va căuta să-i facă rău, dacă nu-i va fi teamă că i se întâmplă un mai mare rău din partea aproapelui, și dimpotrivă cel care iubește pe aproapele său, va căuta tot așa să-i facă bine.*

D e m. — A urî pe cineva, înseamnă (scol. teor. 13 a acestei părți) a-l considera drept cauza unei neplăceri; deci cel ce urăște pe cineva (teor. 28 a acestei părți) va căuta să-l înlăture sau să-l distrugă. Dar dacă va avea frică să nu-i se întâmple ceva mai neplăcut sau (ceeace este egal) ceva mai rău, și va crede că poate scăpa, dacă nu va face răul intenționat ființei pe care o urăște, atunci el va dori să se abțină de a face rău (teor. 28 a acestei părți), și dorința aceasta (teor. 37 a acestei părți) va fi mai mare decât sforțarea de care a fost impins spre a face rău; din cauza

aceasta ea va avea o mai mare putere. Demonstrația părții a doua este la fel. Prin urmare cine urăște pe aproapele său, ș. a. m. d.; c. e. d. d.

S c o l. — Prin „bun" înțeleg aci tot felul de plăcere și tot ceeace contribue la ea, și mai ales tot ceeace satisface orice dorință, iar prin „rău" înțeleg tot felul de neplăcere și mai ales aceea ce zădărnicește un dor oarecare. Mai sus (scol. teor. 9 a acestei părți) am arătat că noi nu dorim un lucru oarecare, fiind că-l considerăm bun, ci dimpotrivă noi numim bun aceea ce dorim și prin urmare numim rău aceea ce nu voim să suportăm. Deaceea judecă sau apreciază fiecare după placul său, ce este bun, ce este rău, mai bun sau mai rău, și în fine cel mai bun sau cel mai rău. Astfel sgârcitul consideră ca lucru cel mai bun o mulțime de bani, iar lipsa lor ca lucrul cel mai rău. Omul ambițios nu dorește nimic așa de tare ca mărirea, și cea mai mare teamă o are dânsul de *rușine* (pudor). Unui om invidios nu-i este nimic mai plăcut decât nenorocirea altuia și nimic mai neplăcut, decât norocul altuia ; și astfel fiecare om, după placul său, consideră un lucru ca bun sau rău, ca folositor sau nefolositor. Afectul însă prin care un om este pus într'o dispoziție să dorească aceea ce nu vrea, sau să nu dorească ceea ce vrea, se numește *teamă* (timor), care nu-i altceva decât faptul de a pune pe om într'o dispoziție, să evite un rău viitor printr'un rău mai mic. Vezi teor. 28, a acestei părți. Dar când răul care produce teamă, este rușinea, atunci teama se numește *sfială* (verecundia). In fine, dacă dorința de a evita un rău viitor, este împiedicată de frica unui alt rău, așa încât omul nu știe ce trebue ales mai curând, atunci acest fel de teamă se numește *consternare* (consternatio), mai ales dacă cele două rele din cari s'a născut teama, sunt din cele mai mari.

T e o r. XL. — *Cel care își imaginează că o persoană oarecare îl urăște, și crede că nu i-a dat nici un prilej pentru aceasta, va urî și el această persoană.*

D e m.: Dacă cineva își închipue că o persoană oarecare este cuprinsă de ură, va fi și el cuprins de acest afect (teor. 27. a acestei părți), cu alte cuvinte (scol. teor. 13. a acestei părți), va simți neplăcere, asociată cu ideea despre o cauză externă. Dar el (după presupunere) nu-și închipue o altă cauză a neplăcerii sale, decât persoana care îl urăște. Prin urmare el va simți neplăcere, pentrucă se consideră pe sine drept cauza urei cuiva, și neplăcerea

aceasta va fi asociată cu ideea despre persoana care îl urăşte, sau (după aceeaşi scol. a teor. 13.) el o va urî la fel; c. e. d. d.

Scol. I.: Dacă însă cineva își închipuie că de fapt a dat un prilej pentru ură, atunci (teor. 30, a acestei părţi şi scol.) îi va fi ruşine, ceeace însă se întâmplă foarte rar (teor. 25. a acestei părţi). Apoi acea ură reciprocă poate lua naştere şi ca un răspuns la sforţarea unei persoane de a face rău aceluia care este cauza urei sale (după teor. 39. a acestei părţi). Deci, cine se consideră pe sine drept cauză a urei unei alte persoane, își va închipui pe aceasta drept cauza unui rău sau a unei tristeţe și prin urmare va fi cuprins de tristeţă sau de frică, împreună cu ideea că pricina acestui afect este persoana care îl urăște, cu alte cuvinte, el la fel va fi cuprins de ură, precum am spus-o mai sus.

Corol. I.: Cine își imaginează că ființa pe care el o iubeşte, este cuprinsă de ură împotriva lui, va fi cuprins de ură şi de iubire. Căci dacă îşi închipue că este cauza urei, ce o simte ființa iubită, atunci e determinat (după teor. precedentă) să o urască. Dar (după presupunere) el totuşi o şi iubeşte în acelaş timp. Prin urmare va fi însufleţit de ură şi iubire.

Corol. II.: Dacă cineva își închipue că din ură i s'a făcut un rău din partea unei persoane, pentru care el n'a simţit nici un afect, atunci va căuta numai decât să-i facă rău acestei persoane.

Dem.: Dacă cineva își imaginează că este cauza urei altuia, îl va urî pe acesta la fel (după teor. precedentă), și va căuta (teor. 26. a acestei părţi) să-şi amintească de tot ceeace îi poate aduce neplăcere acestuia, încercând (după teor. 39. a acestei părţi) totodată să-i cauzeze neplăcere. Dar (după presupunere) lucrul întâiu pe care și-l închipue, este răul suferit. Prin urmare el va căuta numai decât să-i răsplătească cu un astfel de rău.

Scol. II.: Incercarea de a face rău aceluia pe care-l urîm, se numește *mânie* (ira); iar încercarea de a răsplăti răul făcut nouă, se numeşte *răzbunare* (vindicta).

Teor. XLI. — *Dacă cineva se consideră iubit de o persoană oarecare și crede că nu i-a dat nici un prilej pentru această afecțiune, ceeace se poate întâmpla (corol. teor. 15 şi teor. 16 a acestei părţi), atunci va iubi și el această persoană.*

Dem.: Teor. aceasta se demonstrează la fel ca şi cea precedentă; vezi de altfel scolia ei.

S c o l. I.: Căci dacă cineva crede că de fapt a dat prilej pentru iubire, se va lăuda (teor. 30. a acestei părţi şi scolia); aceasta (după teor. 25. a acestei părţi) se întâmplă foarte adesea, pe când contrarul — precum am zis — se întîmplă atunci, când cineva se consideră drept cauza urei altuia (vezi scolia teor. precedente). Această iubire reciprocă şi prin urmare (teor. 39. a acestei părţi) sforţarea de a face bine fiinţei, care ne iubeşte (după aceeaş teor. 39. a acestei părţi) şi caută să ne facă bine şi nouă, se numeşte *recunoştinţă* (gratia, gratitudo). Astfel rezultă că oamenii sunt mai mult înclinaţi spre răzbunare decât spre binefacere.

C o r o l.: Cel care își închipue că este iubit de o persoană pe care o urăşte, va fi cuprins de ură şi de iubire. Aceasta se demonstrează la fel ca şi corolarul întâi al teoremei precedente.

S c o l. II.: Dacă ura va fi mai puternică decât iubirea, vom căuta să facem rău fiinţei care ne iubeşte; acest afect însă se numeşte *cruzime* (crudelitas), mai ales atunci, când presupunem că fiinţa iubită nu ne-a dat prilej pentru ura noastră.

T e o r. XLII. — *Cel care a făcut bine cuiva, fiind îndemnat la aceasta de iubire sau ambiţie, se va întrista, dacă va vedea că acest gest de binefacere nu este primit cu inima recunoscătoare.*

D e m.: Cine iubeşte pe un semen al său, face tot posibilul să fie iubit şi el de acesta (teor. 33. a acestei părţi). Deci, dacă face bine cuiva din dragoste, atunci acţionează îndemnat fiind de dorinţa de a fi iubit, cu alte cuvinte (teor. 34. a acestei părţi), nădăjduind glorie sau (scol. teor. 30. a acestei părţi) bucurie; aşa dar (teor. 12. a acestei părţi) el îşi va închipui cauza acestei glorii, pe cât îi este posibil, sau o va considera ca prezentă. Dar în acelaş timp (după presupunere) el îşi închipue şi altceva, care înlătură existenţa acestei cauze. Prin urmare (după teor. 19. a acestei părţi) el se întristează; c. e. d. d.

T e o r. XLIII. — *Ura răsplătită cu ură se măreşte, dar răsplătită cu dragoste ea poate fi nimicită.*

D e m.: Dacă cineva îşi imaginează că este cauza urei pentru o persoană pe care o urăşte şi el, atunci se măreşte ura sa, de care e deja cuprins (după presupunere, după teor. 40. a acestei părţi). Însă dacă îşi va închipui, că acela îl iubeşte, atunci(după teor. 30. a acestei părţi) va simţi plăcere în urma acestei închipuiri, şi (teor. 29 a acestei părţi) va căuta să îi producă plăcere şi aceluia care îl

iubeşte, cu alte cuvinte (după teor. 40 a acestei părţi) se va strădui să nu-l urască şi să nu-i cauzeze tristeţă; această sforţare însă va fi mai mare sau mai mică (teor. 37 a acestei părţi), după cum va fi afectul, din care ea se naşte. Prin urmare, dacă ea va fi mai mare decât sforţarea care se naşte din ură şi în urma căreia se cauzează tristeţă fiinţei care este obiectul urei (după teor. 26 a acestei părţi), ea va fi predominantă şi va înlătura ura din sufletul acestei persoane; c. e. d. d.

T e o r. XLIV. — *Ura învinsă pe deplin de dragoste se transformă în dragoste, care este mai mare decât atunci când ura n'ar fi precedat-o.*

D e m.: Demonstraţiunea acestei teoreme se face la fel ca şi aceea a teor. 38 a acestei părţi. Căci cel ce începe să iubească fiinţa pe care o ura, sau pe care o privea cu tristeţă, se bucură tocmai din cauză că o iubeşte din nou. Plăcerea aceasta deci, pe care o implică iubirea, (vezi definiţia iubirei în scol. teor. 13. a acestei părţi), este îndoită prin cealaltă plăcere, care se naşte din pricină că e întărită sforţarea de a înlătura neplăcerea ce o implică ura (precum am arătat în teor. 37 a acestei părţi) şi este însoţită de ideea că acela pe care-l ura mai înainte, este cauza ei.

S c o l.: Deşi lucrurile stau aşa, totuşi nimeni nu va urî o altă fiinţă şi nimeni nu se va întrista, pentru ca să se bucure apoi mai mult, cu alte cuvinte, nimeni nu va dori să-şi facă rău aşteptând o despăgubire, şi nimeni nu va dori să se îmbolnăvească, fiindcă aşteaptă însănătoşire. Căci fiecare se va sili totdeauna, să-şi menţină existenţa şi să înlăture tristeţa, pe cât îi este posibil. Căci dacă s'ar putea concepe ideea că un om doreşte să urască pe cineva, ca să-l iubească apoi mai mult, atunci desigur va dori să-l urască totdeauna. Căci cu cât ura va fi mai mare, cu atât va fi mai mare şi iubirea, şi aşa el va dori ca ura să fie din ce în ce mai mare, şi în acelaş scop omul va vroi să se îmbolnăvească din ce în ce mai mult, ca să aibă mai mare bucurie însănătoşindu-se: aşa dar el va dori totdeauna să se îmbolnăvească, ceeace (teor. 6. a acestei părţi) este absurd.

T e o r. XLV. — *Dacă cineva îşi imaginează că un semen al său urăşte fiinţa asemănătoare pe care el o iubeşte, atunci îl va urî.*

D e m.: Căci fiinţa iubită va urî şi ea pe acela care o urăşte

(teor. 40. a acestei părți). Așa dar îndrăgostitul, care își imaginează că cineva urăşte ființa iubită de el, își va imagina totodată că ființa iubită este şi ea cuprinsă de ură, cu alte cuvinte (scol. teor. 13. a acestei părți), este cuprinsă de tristeţă. Prin urmare (teor. 21. a acestei părți) și el se va întrista, fiind stăpânit de ideea că motivul tristeţei sale este acela care urăşte ființa iubită de el, și prin urmare (scol. teor. 13. a acestei părți), îl va urî pe acela; c. e. d. d.

Teor. XLVI. — *Dacă cineva are plăcere sau neplăcere din cauza unei persoane care aparține unei alte clase sociale sau unei națiuni străine, și ideea despre această persoană este asociată cu numele întregii clase sau națiuni, atunci nu va urî sau iubi numai acea persoană, ci și pe toți acei care fac parte din amintita clasă sau națiune.*

Dem.: Demonstrațiunea acestei teoreme reese din teorema 16. a acestei părți.

Teor. XLVII. — *Plăcerea care se naşte atunci când ne închipuim că ființa pe care o urîm, se distruge sau este lovită de un alt rău, nu se naște fără a fi urmată de tristeță.*

Dem.: Reese din teorema 27. a acestei părți; căci ne întristăm și noi, intrucât imaginăm că un semen al nostru e cuprins de tristeță.

Scol.: Teorema aceasta se poate dovedi și prin corol. teor. 17. part. II. Căci ori de câte ori ne amintim un obiect oarecare, îl vom considera prezent, deși nu există în realitate, și corpul nostru va fi impresionat de el la fel ca și când ar exista de fapt. Deci, cât timp durează amintirea, omul este determinat să privească acea ființă cu tristeță. Dar tot în acelaş timp această determinațiune este cel puțin înfrânată, dacă nu înlăturată în total, prin amintirea împrejurărilor cari exclud existența ei. Așa dar omul este cuprins de plăcere, întrucât determinațiunea amintită este înfrânată, și această plăcere care se naște din imagina răului ce lovește ființa care este cauza urei noastre, se repetă, ori de câte ori ne-o amintim. Căci dacă este excitată imagina acestei ființe, care — precum am zis — implică și existența ei, ea determină pe om să privească ființa cu aceeaş tristeţă, cu care a contemplat-o atunci când a existat în realitate. Şi deoarece el a adăugat la imagina ei alte lucruri cari exclud existența ei, determinațiunea aceasta de a se întrista, încetează nu-

maidecât, și omul din nou simte bucurie, ceeace se întâmplă, ori de câte ori se naște imagina amintită. Aceasta este cauza, pentru care oamenii se bucură, ori de câte ori își amintesc un rău trecut și vorbesc cu bucurie despre o primejdie de care au scăpat. Căci atunci când oamenii își închipuie o primejdie oarecare, ei se consideră ca fiind încă, în viitor, amenințați de ea, și sunt determinați să simțească frica de ea: dar determinațiunea aceasta este din nou înlăturată prin ideea scăpării pe care au adăugat-o la ideea asupra primejdiei, atunci când au scăpat de ea în realitate, ceeace le dă din nou liniștea sufletească ; așa dar ei simt din nou plăcere.

Teor. XLVIII. — *Iubirea și ura de exemplu pentru Petru, dispare, dacă legăm plăcerea și neplăcerea pe care le implică aceste două afecte, de ideea asupra unei alte cauze; și fiecare dintre aceste afecte se micșorează atunci, când ne închipuim că nu Petru singur a fost cauza lor.*

Dem.: Reese din însăși definițiunea iubirii și a urei, pe care o vezi în scol. teor. 13. a acestei părți. Căci plăcerea se numește iubire pentru Petru și neplăcerea ură față de el, numai pentrucă noi considerăm pe Petru drept cauza unuia sau a celuilalt afect. Deci, dacă considerațiunea aceasta dispare pe deplin sau în parte, atunci dispare și afectul pentru Petru sau în total sau numai în parte; c. e. d. d.

Teor. XLIX. — *Dintr'un motiv egal, iubirea sau ura pentru un lucru pe care îl considerăm liber, trebuie să fie mai mare decât pentru un lucru necesar.*

Dem.: Un lucru pe care-l considerăm liber, trebue înțeles (după definițiunea 7-a part. I.) prin el însuși, fără alte lucruri. Deci, dacă ne vom imagina că un atare lucru este cauza unei plăceri sau neplăceri, îl vom iubi sau urî, (scol. teor. 13. a acestei părți) și anume (după teor. precedentă) cu cea mai mare iubire sau ură, care se poate naște dintr'un afect. Dacă însă considerăm necesar un lucru care este cauza acestor afecte, atunci (după aceeaș definiție a 7-a partea I.) ne vom reprezenta nu numai acest lucru, ci împreună cu el și altele, și le vom considera pe toate drept cauza susnumitelor afecte; așa dar (după teor. precedentă) iubirea și ura pentru un lucru necesar va fi mai mică; c. e. d. d.

Scol.: Reese de aci că oamenii considerându-se liberi pe ei înșiși simt mai mare iubire sau ură unul față de altul, decât

pentru alte ființe; la aceasta contribue și imitațiunea afectelor, despre care vezi teor. 27, 34, 40 și 43, ale acestei părți.

T e o r. L. — *Din întâmplare orice lucru poate fi cauza speranței sau a fricei.*

D e m.: Teorema aceasta se demonstrează la fel ca și teorema 15. și scol. teor. 18. a acestei părți.

S c o l.: Lucrurile cari întâmplător sunt cauza speranței sau a fricei, se numesc *prevestiri bune sau rele.* Intrucât însă aceste lucruri sunt cauza speranței sau a fricei, ele sunt și cauza plăcerii sau a neplăcerii (după definițiunea speranței sau a fricei, pe care o vezi din scol. 2, teor. 18, a acestei părți) și prin urmare, (corol. teor. 15, a acestei părți) noi le iubim sau urîm și căutăm (după teor. 28 a acestei părți) să le întrebuințăm ca mijloace pentru a ajunge scopul dorit, sau să le înlăturăm ca piedici sau motive de frică. Pe lângă aceasta reese din teor. 25, a acestei părți că suntem înclinați să credem ușor aceea ce sperăm, și să credem cu greu aceea ce ne produce frică, și în acest caz judecăm despre lucruri mai mult sau mai puțin just. Din cauza aceasta s'au născut superstițiunile, de care pretutindeni oamenii sunt stăpâniți. Dealtfel cred că nu-i necesar să arăt cum din speranță și teamă se produc toate îndoielile sufletului; căci din însăși definiția acestor afecte rezultă că nu există nici speranță fără frică, nici frică fără speranță (precum vom explica mai cu amănuntul la locul potrivit), și că noi iubim sau urâm ceva, numai întrucât ni-e teamă de aceasta sau întrucât o dorim. Așa dar tot ceeace am spus despre iubire sau ură, se poate aplica ușor la speranță și la frică.

T e o r. LI. — *Diferiți oameni pot fi influențați de unul și acelaș obiect în diferite feluri, și în diferite timpuri unul și acelaș om poate fi influențat de acelaș obiect în diferite feluri.*

D e m.: Corpul omenesc este influențat de obiecte exterioare în foarte multe feluri (după postulatul 3, partea II). In acelaș timp deci, doi oameni pot fi influențați în diferite feluri; prin urmare (după axioma 1. care este după lema 3 pe care o vezi după teor. 13, partea II), ei pot fi influențați de unul și acelaș obiect în diferite moduri. Deasemenea (după acelaș postulat), corpul omenesc poate fi influențat când într'un fel când într'altul, și prin urmare, el poate fi influențat (după aceeaș axiomă), de unul și acelaș obiect la timpuri diferite în feluri diferite; c. e. d. d.

S c o l. : Vedem de aci, cum se poate întâmpla ca unul să iubească aceea ce altul urăște și ca unul să aibă teamă de ceva de care altul nu se teme, și ca unul și acelaș om să iubească aceea ce a urît mai înainte, și să facă ceeace mai înainte nu ar fi făcut de frică. Deoarece însă fiecare, după afectul său își formează părerea despre ceeace este bun sau rău, mai bun sau mai rău (vezi scol. teor. 39. a acestei părți) urmează că oamenii se pot deosebi între ei, în ceeace privește judecățile și afectele lor *). Apoi mai reese din aceasta că, dacă comparăm oamenii între ei, noi îi distingem după însăși deosebirea afectelor de care sunt cuprinși, și îi numim pe unii curajoși, pe alții fricoși, și în fine pe alții îi denumim altcumva. De exemplu: Eu voi numi curajos pe acela ce înfruntă răul de care îmi este frică mie; și dacă voiu ține seama și de faptul că dorința lui de a face rău aceluia pe care-l urăște și de a face bine aceluia pe care-l iubește, nu este înfrânată de frica față de un rău, care de obicei îmi oprește mie o asemenea dorință, atunci îl voiu numi *îndrăsneț* (audax). Deasemenea îmi va părea fricos cel ce se teme de un rău, pe care-l disprețuiesc eu, și dacă mai țin seama de faptul că dorința lui este înfrânată prin frica de un rău, care pe mine nu mă poate opri, atunci îl voiu numi *descurajat* (pusillanimis), și așa va judeca oricine. Din această natură a omului însă și din nestatornicia judecății lui, precum și din faptul că omul judecă adeseori numai după afect, deasemenea din faptul că lucrurile, pe care el le consideră drept cauze ale tristeței sau bucuriei sale și caută să le realizeze sau să le înlăture, (după teor. 28. a acestei părți), sunt adeseori numai iluzorii — să nu vorbesc despre ceeace am arătat în partea II-a în privința nestatorniciei lucrurilor — din toate acestea vom înțelege ușor că omul însuși poate fi adeseori cauza tristeței și a bucuriei sale, cu alte cuvinte poate fi cuprins de tristeță și bucurie împreună cu ideea că el însuși este cauza acestor afecte. Astfel vom și înțelege ușor, ce este *căința* și *mulțumirea de sine*, și anume *căința* este tristeța unei persoane asociată cu ideea că ea însăși este cauza afectului și *mulțumirea de sine este bucuria* însoțită de aceeaș idee. Aceste afecte

*) Am arătat în scol. teor. 17. partea II. că aceasta se poate întâmpla. deși sufletul omenesc este o parte din intelectul divin.

sunt foarte puternice, pentrucă oamenii se consideră liberi. Vezi teor. 49. a acestei părți.

T e o r. LII. — *Un obiect pe care l-am văzut odată împreună cu altele, sau care după părerea noastră conține numai aceea ce îi este comun cu mai multe obiecte, nu va atrage atențiunea noastră atât timp, cât va atrage un alt obiect care ne pare a conține ceva deosebit.*

D e m.: Indată ce ne reprezentăm un obiect pe care l-am văzut împreună cu altele, ni le amintim și pe acestea (teor. 18. partea II. și scol.), și așa trecem numai decât dela o reprezentare la alta. Aceasta se petrece și atunci când ne reprezentăm un lucru care nu conține nimic altceva decât aceea ce este proprietatea comună a mai multor lucruri. Căci tocmai prin aceasta presupunem că la acest obiect nu observăm nimic, ce n'am fi observat mai înainte și la altele. Dacă însă credem că la un obiect vom observa ceva deosebit, ce n'am văzut mai înainte, atunci aceasta nu înseamnă altceva decât faptul că sufletul închipuindu-și lucrul acesta, n'are imagina unui alt lucru, la care ar putea trece după contemplarea celui dintâiu. Așa dar sufletul este determinat să observe numai obiectul amintit. Deci, un obiect, etc.; c. e. d. d.

S c o l.: Starea aceasta a sufletului sau imaginea unui lucru individual, întrucât *se află singură* în sufeltul nostru, se numește „mirare". Dacă acest afect e excitat de un obiect care ne produce teamă, atunci se numește „consternare", fiindcă uimirea față de ceva rău poate să stăpânească pe un om, așa încât să nu fie în stare să se gândească la altceva, ca să scape de rău. Iar dacă obiectul admirațiunii noastre este înțelepciunea unei persoane, sârguința sa sau o altă însușire de acest fel, și dacă vedem că această persoană ne întrece cu mult în privința amintitelor însușiri, atunci mirarea noastră se transformă în „cinstire", în caz contrar, ea se transformă în *groază,* și anume atunci, când ne uimim de mânia, invidia unei persoane, etc. Apoi dacă admirăm înțelepciunea sau silința unei persoane pe care o iubim, atunci tocmai această iubire unită cu mirare sau cinstire o numim *devotament* (devotio). Astfel putem concepe că și ura, speranța, liniștea sufletească și alte afecte sunt unite cu mirare, și așa am putea deduce mai multe afecte decât acelea pentru care avem denumirile

obicinuite. Din aceasta rezultă în mod evident, că denumirea afectelor a fost inventată mai mult după nevoile obştei, decât pe baza unei cunoştinţe precise. Contrarul mirării este *dispreţul* (contemptus). Acest afect se naşte de regulă, fie din cauza că mai întâiu ne vedem determinaţi să admirăm, să iubim, şi să ne temem de lucrurile pe care şi alţii le admiră, le iubesc, sau de care se tem, etc., fie din cauză că anumite lucruri la prima vedere par a fi asemănătoare cu altele pe care le admirăm, iubim sau de care ne temem, etc. (teor. 15 şi corol., precum şi teor. 27 a acestei părţi). Dar dacă apoi suntem nevoiţi, prin prezenţa lucrului însuşi sau printr'o observaţie mai precisă, să negăm tot ceeace poate fi cauza admiraţiunii, iubirii, fricei, etc., atunci sufletul este determinat prin însăşi prezenţa lucrului, să se gândească mai mult la ceeace nu se află în el decât la ceeace se află, deşi în general sufletul, când un lucru oarecare îi este prezent, se gândeşte mai ales la ceeace se află în el.

Dar precum devotamentul se naşte din admiraţiunea unui lucru pe care-l iubim, tot aşa şi batjocura se naşte din dispreţul unui lucru pe care-l urîm sau de care ne este frică, şi desconsiderarea (dedignatio) se naşte din dispreţuirea neroziei; în fine, ne putem imagina iubirea, speranţa, gloria şi alte afecte ca fiind unite cu afectul de dispreţ, şi astfel putem deduce şi alte afecte pe care de obiceiu nu le distingem de altele prin nici un cuvânt deosebit.

T e o r. LIII. — *Dacă sufletul se examinează pe sine însuşi şi darul său de a lucra, se bucură, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât îşi reprezintă mai clar natura şi puterea sa de a lucra.*

D e m.: Omul nu se cunoaşte pe sine însuşi decât prin impresiunile asupra corpului său şi prin ideile lor (după teor. 19 şi 23 partea II). Deci dacă e cu putinţă ca sufletul să se observe pe sine, tocmai prin aceasta se presupune că trece la o perfecţiune mai mare, cu alte cuvinte(după scol. teor. 2 a acestei părţi) că este cuprins de plăcere, care se măreşte cu atât mai mult, cu cât omul îşi poate reprezenta mai clar firea şi puterea sa de a lucra.

C o r o l. Plăcerea aceasta se măreşte cu atât mai mult, cu cât omul se vede lăudat mai mult de ceilalţi ; şi cu cât îşi închipue mai mult că este lăudat de alţii, cu atât mai mare îi pare a fi plăcerea de care ei sunt impresionaţi de el, o plăcere care este însoţită de ideea despre sine (după scol. teor. 29 a acestei părţi). Aşa dar (teor. 27 a

acestei părţi) el însuşi este cuprins de mai mare plăcere, care este însoţită de ideea despre sine: c. e. d. d.

Teor. LIV. — *Sufletul caută să-şi înfăţişeze numai aceea ce confirmă puterea sa de a lucra.*

Dem.: Sforţarea sau puterea sufletului este însăşi esenţa sa (teor 7. a acestei părţi). Esenţa sufletului însă (precum se înţelege dela sine) afirmă numai aceeace el este sau ceeace poate, iar nu ceeace el nu este şi ceeace nu poate. Prin urmare, el nu încearcă să imagineze decât ceeace afirmă sau stabileşte puterea sa de a lucra ; c. e. d. d.

Teor. LV. — *Dacă sufletul îşi închipue neputinţa sa, atunci se întristează tocmai din cauza aceasta.*

Dem.: Esenţa sufletului afirmă numai ceeace sufletul este şi poate, cu alte cuvinte, proprietatea sufletului este de a-şi închipui numai aceea ce întăreşte puterea sa de a lucra (după teor. precedentă). Deci, dacă zicem că sufletul privindu-se pe sine însuşi îşi imaginează neputinţa sa, atunci nu zicem altceva decât că încercarea lui de a-şi închipui ceva ce decurge din puterea lui de a lucra este împiedicată sau (scol. teor. 11 a acestei părţi) că sufletul se întristează; c. e. d. d.

Corol I.: Neplăcerea aceasta se măreşte din ce în ce mai mult, dacă cineva se vede mustrat de alţii; aceasta se demonstrează la fel ca şi teor. 53 a acestei părţi.

Scol.: Această neplăcere urmată de ideea asupra slăbiciunii noastre o numim *umilinţă* (humilitas), iar plăcerea care se naşte din observarea propriei noastre persoane o numim *amor propriu* (philautia) sau *mulţumirea de sine.* Deoarece afectul cel din urmă se iveşte, ori de câte ori omul observă virtuţile sale sau puterea sa de a lucra, se întâmplă adeseori că fiecare povesteşte cu plăcere despre faptele sale, preamărindu-şi atât puterile corpului cât şi pe ale sufletului său, ceeace însă are drept efect că unul devine neplăcut altuia. Deasemenea rezultă din aceasta că oamenii din firea lor sunt invidioşi (vezi scol. teor. 24 şi scol. teor. 32 a acestei părţi), sau se bucură de neputinţa semenilor lor şi se întristează de virtuţile lor. Căci ori de câte ori cineva îşi reprezintă acţiunile sale, el are plăcere (după teor. 53 a acestei părţi), care devine cu atât mai mare, cu cât acţiunile sale îi arată mai mult desăvârşirea sa şi cu cât el şi le închipuie mai clar, cu alte cuvinte (după ceeace am spus în scol. teor. 40 partea II) cu cât le poate distinge mai bine de alte ac-

ţiuni şi cu cât înţelege mai precis deosebirea lor. De aci rezultă, că oricine contemplându-se pe sine, se bucură foarte mult, atunci când observă la persoana sa calităţi pe care nu le poate atribui şi altuia. Insă, dacă aceea ce el afirmă despre persoana sa, va avea un raport şi cu ideea universală despre om sau animal, atunci nu se va bucura mult, ci dimpotrivă, se va întrista, când va compara acţiunile sale cu altele şi va afla că ale sale sunt mai inferioare. Dar atunci va căuta să înlăture neplăcerea aceasta (după teor. 28 a acestei părţi), fie printr'o interpretare greşită a acţiunilor aproapelui său, fie prin preaslăvirea acţiunilor sale. Se vede deci, că oamenii din firea lor sunt înclinaţi spre ură şi invidie, la care contribue şi educaţia, deoarece părinţii sunt obişnuiţi a îmboldi pe copiii lor spre virtute, numai excitând sentimentul de onoare şi invidie. Se poate însă ridica obiecţiunea, că şi noi admirăm adeseori virtuţile oamenilor şi le cinstim. Pentru ca să fie înlăturată această obiecţiune, vreau să adaog corolarul următor.

C o r o l. II.: Omul invidiază numai pe un semen al său din cauza virtuţii lui.

D e m.: Invidia este însăşi ură (vezi scol. teor. 24 a acestei părţi) sau neplăcere (scol. teor. 13 a acestei părţi), cu alte cuvinte, (scol. 11 a acestei părţi) un afect prin care este înfrânată năzuinţa sau puterea omului de a lucra. Omul însă (după scol. teor. 9 a acestei părţi) nu caută să facă nimic, şi nu doreşte nimic decât aceea ce poate rezulta din firea sa. Prin urmare omul nu va dori să fie preamărit din cauza unei puteri de a lucra sau a unei virtuţi (ceeace este acelaş lucru), pe care nu o posedă firea lui proprie, ci o altă persoană. Aşa dar dorinţa lui nu poate fi înfrânată, cu alte cuvinte (scol. teor. 11 a acestei părţi), omul nu se poate întrista din cauză că observă o virtute oarecare la un individ care nu se aseamănă cu el; şi prin urmare el nici nu îl va invidia, ci numai pe un semen al său, pe care-l consideră ca fiind de aceeaşi fire cu a sa; c. e. d. d.

S c o l.: Ori, când am zis mai înainte în scol. teor. 52 a acestei părţi că cinstim pe cineva, pentrucă admirăm înţelepciunea, curajul lui etc., aceasta se petrece, (cum reese din însăşi teorema menţionată), numai când credem că acest om singur este înzestrat cu virtuţile amintite, fără ca şi firea noastră să aibă parte de ele; aşa dar noi vom invidia aceste virtuţi aşa de puţin pe cât de puţin invidiem copacilor înălţimea, leilor forţa etc.

Teor. LVI. — *Plăcerea, neplăcerea, dorința și prin urmare oride alt afect care este compus din ele și constitue șovăiala sufletului, deasemenea orice afect care derivă din ele, și anume ura, speranța, teama, etc., sunt de atâtea feluri, de câte sunt și obiectele care ne impresionează.*

Dem.: Plăcerea, neplăcerea, și prin urmare afectele care sunt compuse din acestea sau derivă din ele, sunt pasiuni (după scol. teor. 11 a acestei părți) ; noi însă (după teor. 1 a acestei părți) suntem absolut pasivi, întrucât avem idei inadecuate, și numai atunci când le avem (după teor. 3. a acestei părți) suntem pasivi, cu alte cuvinte (după scol. 1. teor. 40 partea II.) noi suntem pasivi în mod necesar, numai atunci când ne imaginăm ceva sau (vezi teor. 17 partea II și scol.) când suntem impresionați într'un fel, care implică natura corpului nostru și pe aceea a unui obiect exterior. Natura oricărei pasiuni deci, trebuie absolut astfel explicată încât să fie exprimată natura obiectului dela care pornește impresiunea. Căci plăcerea care se naște de exemplu din obiectul A implică natura acestui obiect, și plăcerea care se naște din obiectul B implică natura acestui obiect; așa dar aceste două afecte de plăcere diferă în ceeace privește firea lor, fiindcă derivă din cauze diferite. Și deasemenea neplăcerea care se naște din cauza unui obiect oarecare, se deosebește de aceea care pornește dela un alt obiect, ceeace se înțelege și în cazul iubirii, urei, speranței, fricei și a șovăirei ; și astfel reese că plăcerea, neplăcerea, iubirea, ura, etc., sunt în mod necesar de atâtea feluri, câte sunt speciile de obiecte, de care suntem impresionați și dela care decurg aceste afecte.

Dorința însă este însăși natura sau esența unei persoane, întrucât o concepem ca determinată la o anumită acțiune în urma unei dispozițiuni a ei. (Vezi scol. teor. 9 a acestei părți). Deci, după cum din cauze exterioare un om oarecare poate fi mișcat de diferite feluri de plăcere, neplăcere, iubire, ură, etc., cu alte cuvinte, după cum natura acestui om este pusă în diferite stări, tot așa dorința lui trebue să fie și ea diferită, și natura dorinței lui trebue să se deosebească de natura dorinței unui alt om, pe cât diferă și afectele din cari ia naștere dorința respectivă. Deci, există atâtea feluri de dorințe, câte sunt speciile de plăcere, neplăcere, iubire, etc., și prin urmare (după ceeace am arătat deja), câte sunt și speciile de obiecte, de care suntem impresionați; c. e. d. d.

S c o l.: Cele mai însemnate feluri de afecte (după teor. precedentă), cari trebuesc să fie foarte numeroase, sunt *desfrânarea, beția, voluptatea, sgârcenia și ambițiunea ;* ele nu sunt altceva decât noțiuni de iubire sau dorință și explică natura acestor două afecte prin obiectele la cari ele se referă. Căci prin desfrânare, beție, voluptate, sgârcenie, nu înțelegem nimic altceva decât o nemăsurată iubire sau dorință de a chefui, bea și a avea raporturi cu femei, precum și a poseda avuții și a fi slăviți. Aceste afecte, întrucât le distingem de altele numai prin obiectul la care ele se referă, nu au afecte contrare. Căci cumpătarea, pe care o opunem desfrânării, sobrietatea care e contrariul beției, și în fine castitatea pe care o opunem voluptății, nu sunt afecte sau pasiuni, ci indică o putere sufletească, care combate afectele susnumite. Dealtfel nu pot să explic aci celelalte specii de afecte, (căci sunt numeroase ca și obiectele), și chiar dacă ași putea, nu este nevoie. Căci pentru scopul ce urmărim, și anume ca să stabilim intensitatea afectelor și puterea sufletului asupra lor, este deajuns să avem o noțiune generală asupra oricărui dintre ele. Este deajuns, după părerea mea, să înțelegem însușirile universale ale afectelor și ale sufletului, ca să stabilim ce fel și cât de mare este puterea sufletului de a modera și înfrâna afectele. Deci, cu toate că afectul de iubire, ură, sau dorință, poate să fie de multe feluri, ca de exemplu, iubirea pentru copii și iubirea pentru soție, totuși nu trebue să cunoaștem aceste deosebiri, și să cercetăm mai cu deamănuntul natura și originea acestor afecte.

T e o r. LVII. — *Orice afect a unui individ oarecare diferă atât de afectul unui alt individ, cât diferă esența unuia de esența altuia.*

D e m.: Teorema aceasta reese din axioma 1, ce se găsește după lema 3, scol. teor. 13 partea II. Dar în afară de aceasta o vom demonstra pe baza definițiunilor celor trei afecte originare. Toate afectele derivă din dorință, plăcere și neplăcere, precum arată și definițiunile lor pe cari le-am dat. Iar dorința este însăși natura sau esența oricui (vezi definițiunea despre aceasta în scol. teor. 9 a acestei părți); deci, dorința unuia diferă atât de dorința altuia, cât diferă și natura sau esența unuia de esența altuia. Plăcerea și neplăcerea însă sunt pasiuni prin care puterea sau sforțarea de a persevera în existență, se mărește sau se micșorează, se întărește sau se restrânge (după teor. 11 a acestei părți). Dar noi numim pornire sau

dorință, sforțarea de a persevera în existență, întrucât o raportăm la corp și la suflet (vezi scol. teor. 9 a acestei părți); rezultă deci, că plăcerea și neplăcerea nu sunt altceva decât însăși pornirea sau dorința, întrucât ea se mărește sau se micșorează, se întărește sau se restrânge prin cauze exterioare, cu alte cuvinte (după aceeaș scolie), ele sunt însăși natura fiecăruia. Așa dar plăcerea și neplăcerea unuia diferă de plăcerea și neplăcerea altuia, pe cât diferă natura sau esența unuia de esența altuia, și astfel diferă și orice afect al unui individ de afectul altuia ș. a. m. d.; c. e. d. d.

Scol.: Rezultă din aceasta că afectele animalelor pe cari le numim neraționale, (căci nu putem tăgădui că ele au simțuri, deoarece cunoaștem originea sufletului), diferă de afectele oamenilor, după cum diferă și natura lor de cea omenească. Și calul și omul au putere generatoare, dar primul în calitate de cal, al doilea însă de om. La fel se deosebesc între ele și instinctele insectelor, peștilor și ale păsărilor.

Ori, deși un individ poate să trăiască mulțumit cu natura sa și să se bucure de ea, totuși această viață nu este altceva decât ideea sau sufletul cutărui individ, și astfel diferă bucuria unuia de bucuria altuia, după cum esența unuia diferă de esența altuia. In fine rezultă din teorema precedentă că nu neînsemnată este deosebirea între bucuria care stăpânește — de exemplu — pe omul beat, și aceea de care este cuprins filosoful, ceeace am vrut să amintesc numai în treacăt.

Atât am ținut să spun despre afectele cari se referă la om, întrucât el e pasiv. Mai rămâne să vorbesc puțin despre afectele cari se referă la om, întrucât el este activ.

Teor. LVIII. — *Afară de plăcere și dorință care sunt pasiuni, există și alte feluri de plăcere și dorință, cari iau naștere în noi, întrucât suntem activi.*

Dem.: Sufletul se bucură, când se observă pe sine și darul său de a lucra (teor. 53 a acestei părți). Dar el se observă pe sine în mod necesar, atunci când concepe o idee adevărată sau adecuată (teor. 43, partea II); de fapt el concepe anumite idei adecuate (scol. 2 teor. 40, partea II). Prin urmare el se bucură, atunci când concepe idei adecuate, cu alte cuvinte (teor. 1 a acestei părți) când este activ. Deasemenea sufletul năzuește a persevera în existență (teor. 9, a acestei părți), când are idei clare și distincte

precum şi atunci când are idei confuze. Prin năzuinţă însă înţelegem însăşi dorinţa (după scol. teor. 9 a acestei părţi). Dorinţa, deci, se referă la noi şi întrucât înţelegem, adică (teor. 1 a acestei părţi) întrucât suntem activi.

T e o r. LIX. — *Printre toate afectele referitoare la suflet, întrucât e activ, sunt numai acelea cari se referă la o plăcere sau dorinţă.*

D e m.: Toate afectele decurg dintr'o dorinţă, plăcere sau neplăcere, precum arată definiţiunile de până aci. Prin neplăcere însă, înţelegem faptul că puterea sufletului de a lucra se micşorează sau se restrânge (teor. 2 a acestei părţi şi scol.); deci, întrucât sufletul se întristează, puterea sa de a înţelege, cu alte cuvinte, puterea sa de a lucra (teor. 1. a acestei părţi) se micşorează sau se restrânge. Prin urmare întrucât sufletul este activ, nici un afect de neplăcere nu poate fi raportat la el, ci numai afecte de plăcere şi dorinţă, cari de fapt se referă la el (după teor. precedentă) în acest caz; c. e. d. d.

S c o l.: Toate acţiunile cari rezultă din afectele referitoare la suflet, întrucât este activ, le socotesc ca manifestări ale *puterii sufleteşti* (fortitudo), dintre cari eu disting *bărbăţia* (animositas) şi *generositatea*. Prin bărbăţie înţeleg sforţarea ce o face orice fiinţă pentru a-şi conserva existenţa după dictarea raţiunii: prin generositate însă înţeleg dorinţa, în virtutea căreia orice fiinţă caută a da sprijin celorlalţi oameni şi a lega prietenie cu ei după aceeaş dictare a raţiunei. Deci, acţiunile cari au drept scop numai folosul aceluia care acţionează, eu le atribuesc generosităţii. Cumpătarea, sobrietatea, prezenţa de spirit în primejdii sunt manifestări ale bărbăţiei, modestia însă şi clemenţa, etc., sunt atributele generosităţii. Şi astfel cred că pe baza cauzelor prime, am explicat afectele principale şi ezitările sufletului, cari se nasc din cele trei afecte originare, şi anume: dorinţă, plăcere şi neplăcere. Din aceasta reese că, fiind influenţaţi de cauze exterioare în multe feluri, precum şi valurile mării sunt bătute de vânturi contrare, noi ne aflăm într'o stare de perpetuă fluctuare, şi nu cunoaştem sfârşitul şi soarta noastră. Dar am zis că arăt numai pe cele mai principale dintre conflictele sufleteşti şi nu pe toate cele posibile, deoarece după metoda de mai sus putem arăta uşor că şi iubirea este legată de căinţă, nesocotire, pudoare, etc. Cred chiar, că din cele spuse a

devenit evident oricui, că afectele pot fi compuse între ele în toate felurile posibile, și că din aceasta iau ființă toate variațiunile lor, așa încât ele prin nici un număr nu pot fi stabilite. Dar pentru scopul urmărit de mine, e deajuns că am amintit cele mai principale conflicte, deoarece cunoașterea celorlalte, pe care le-am lăsat la o parte, ar putea mai curând să satisfacă curiozitatea noastră, decât să ne aducă vre-un folos. In ceeace privește însă afectul de iubire, mai trebuie notat că, pe când ne folosim de ceeace am dorit, corpul primește o nouă dispoziție, prin care devine altfel determinat și se ivesc în el alte imagini; și în acelaș timp începe și sufletul să-și formeze alte reprezentări și dorințe. Spre exemplu: Dacă ne imaginăm ceva ce e plăcut prin gustul său, atunci dorim să-l gustăm, adică să-l mâncăm. Dar pe când îl gustăm, stomacul nostru se umple și corpul nostru primește o altă dispoziție. Deci, dacă apoi în această dispoziție nouă a corpului nostru, imagina hranei prezente rămâne vie, și prin urmare și sforțarea sau dorința de a o mânca, atunci i se va opune acestei sforțări sau dorinți constituția nouă a corpului, și prin urmare prezența hranei dorite va fi neplăcută. Aceasta este ceeace numim *desgust* și *scârbă*. Dealtfel am lăsat la o parte mișcările exterioare ale corpului, cari se observă la afecte și cari sunt tremurul, paliditatea, suspinul, râsul, etc., fiindcă ele se referă numai la corp și n'au nici un raport cu sufletul. In fine am să mai amintesc ceva și despre definițiile afectelor, pe cari le repet aci după ordine, intercalând observațiuni la fiecare definiție.

DEFINIȚIUNILE AFECTELOR

I. *Dorința* este însăși esența omului, întrucât o concepem ca determinată la o acțiune oarecare în urma oricărei dispozițiuni a ei.

Explicație: Am spus mai sus, în scolia teoremei 9 a acestei părți, că dorința este o pornire asociată cu conștiința de sine; pornirea însă este însăși esența omului, întrucât e determinată să facă aceea ce contribue la conservarea ei. Dar în aceeaș scolie am mai spus că nu fac nici o deosebire între pornire și dorință, pentrucă pornirea rămâne aceeaș, fie că omul își dă seamă de ea fie că nu; dar pentru a evita o tautologie n'am voit să explic dorința prin pornire, ci am căutat să dau o definițiune, care printr'un singur cuvânt să exprime toate felurile de sforțări ale naturii

omenești, ce sunt denumite prin cuvintele: pornire, voință, dorință sau imbold. Am putut zice că dorința este însăși esența omului, întrucât o concepem ca determinată la o acțiune oarecare; din această definiție (teor. 23. partea II.) însă n'ar rezulta că sufletul poate fi conștient de dorința sau de pornirea sa. Deci, ca în definițiunea mea să fie exprimată și cauza acestei conștiințe, a trebuit să adaug (după aceeaș teor.): „întrucât o considerăm ca determinată la o acțiune oarecare în urma oricărei dispozițiuni a ei". Căci prin dispozițiunea esenței omului înțeleg orice stare a acestei esențe, fie că ea este înăscută, fie că o concepem numai prin atributul cugetării sau numai prin atributul întinderii, fie că o punem în raport cu ambele atribute. Prin cuvântul „dorință", deci, înțeleg eu orice încercare, sforțare, pornire și orice acțiune de voință, cari după dispozițiunile variate ale omului, pot fi și ele foarte variate și adeseori opuse una alteia, așa încât omul poate fi tras de ele în diferite direcțiuni și nu știe încotro să se îndrepteze.

II. *Plăcerea* (laetitia) este trecerea omului dela o mai mică perfecție la una mai mare.

III. *Neplăcerea* este trecerea dela o mai mare perfecțiune la una mai mică.

Explicație: Zic „trecere", pentrucă plăcerea nu este perfecțiunea însăși. Căci dacă omul s'ar naște înzestrat cu perfecțiunea, la care trece, el ar poseda-o fără afect de plăcere, ceeace se poate observa mai clar la afectul neplăcerii, care este contrar celui dintâiu. Căci nimeni nu va nega că neplăcerea constă în trecerea la o mai mică perfecțiune, însă nu în perfecțiunea însăși, deoarece omul nu se poate întrista, când e cuprins de o perfecțiune oarecare. Deasemenea nu putem zice că neplăcerea constă în lipsa unei mai mari perfecțiuni, pentrucă lipsă nu înseamnă nimic. Afectul neplăcerii însă este o mișcare sufletească, în urma căreia puterea omului de a lucra se micșorează sau se restrânge (vezi scol. teor. 11, a acetsei părți). Dealtfel nu amintesc definițiile despre veselie (hilaritas), desfătare (titillatio), melancolie și durere, pentrucă aceste afecte stau în funcțiune mai ales de trupul nostru, și sunt numai diferite forme de plăcere sau neplăcere.

IV. *Admirația* este imaginarea unui lucru care atrage sufletul într'un mod deosebit, pentrucă această imaginare particulară n'are nici o legătură cu altele. (Vezi teor. 52. și scolia ei).

Explicaţie: Am arătat în scolia teoremei 18. partea II., din ce cauză sufletul trece repede dela observarea unui lucru la privirea altuia, şi anume fiindcă imaginile lucrurilor sunt înlănţuite unele cu altele şi orânduite în aşa fel încât una urmează după alta, ceeace însă nu are loc dacă imagina unui lucru este recentă; căci atunci sufletul se opreşte la imagina unui astfel de lucru, până ce este determinat de anumite cauze să se gândească la alte lucruri. Deci imagina unui lucru recent, considerată în ea însăşi, nu se deosebeşte de celelalte imagini, şi din cauza aceasta eu nu socotesc admiraţia printre afecte şi nici nu văd motivul pentru care să fac aceasta. Căci această concentraţie a sufletului nu porneşte din nici o cauză pozitivă, care îl opreşte să-şi închipuiască alte lucruri; ea se naşte numai din lipsa unei cauze prin care sufletul să fie determinat la trecerea dela o închipuire la alta. Deci, eu cunosc numai trei afecte fundamentale sau originare (precum am amintit în scolia teor. 2. a acestei părţi) şi anume: *plăcere, neplăcere* şi *dorinţă.* Despre admiraţiune însă am vorbit, numai pentrucă oamenii s'au obişnuit a denumi cu alte cuvinte câteva afecte derivate din cele originare, când ele se referă la obiectele pe care le admirăm. Acelaş motiv mă îndeamnă să adaog aci şi definiţiunea dispreţului.

V. *Dispreţul* (contemtus) este închipuirea unui lucru care impresionează sufletul aşa de puţin, încât el însuşi e îndemnat prin înfăţişarea acestui lucru, să se gândească mai curând la aceea ce nu se află în acest lucru decât la ceeace se află în el. (Vezi scol. teor. 52. a acestei părţi).

Las la o parte definiţiile veneraţiunii şi a desconsideraţiunii (dedignatio), pentrucă — după cum ştim — nici un afect n'are denumirea sa după aceste cuvinte.

VI. *Iubirea* este o plăcere asociată cu ideea unei cauze exterioare.

Explicaţie: Definiţia aceasta explică destul de clar esenţa iubirii. Definiţiunea autorilor însă, că iubirea este voinţa îndrăgostitului de a se uni cu fiinţa iubită, nu exprimă esenţa iubirii, ci numai o însuşire a ei. Deci, dat fiind că autorii n'au cunoscut precis esenţa iubirii, ei n'au putut să aibă o idee clară despre însuşirea ei, şi din cauza aceasta definiţiunea lor a fost considerată în general ca foarte puţin clară. Dar trebuie să amintesc următoa-

rele: Dacă zic că acţiunea voinţei de a se uni cu fiinţa iubită este o proprietate a îndrăgostitului, atunci prin cuvântul voinţă nu înţeleg o consimţire sau o cugetare a sufletului sau o hotărîre liberă, (căci am arătat în teor. 48, partea II. că aceasta este o afecţiune) şi nici dorinţa de a se uni cu fiinţa iubită, când este absentă, sau de a rămâne la ea, când este prezentă, (iubirea se poate concepe şi fără aceste dorinţe); ci prin voinţă înţeleg mulţumirea sufletească de care se bucură îndrăgostitul în prezenţa fiinţei iubite, prin care mulţumire se întăreşte sau cel puţin se menţine plăcerea îndrăgostitului.

VII. *Ura* este o neplăcere asociată cu ideea unei cauze externe.

Explicaţie: Ceeace ar trebui demonstrat aci, se înţelege uşor din cele spuse în explicaţiunea precedentă. Pe lângă aceasta vezi scol. teor. 13. a acestei părţi.

VIII. *Inclinarea* (propensio) este o plăcere asociată cu ideea unui lucru care întâmplător este cauza bucuriei noastre.

IX. *Aversiunea* este o neplăcere asociată cu ideea unui lucru care îmtâmplător este cauza tristeţei; despre aceasta vezi scol. teor. 15, a acestei părţi.

X. *Devotamentul* este iubirea pentru acela pe care-l admirăm.

Explicaţie: Am arătat în teor. 52. a acestei părţi că mirarea faţă de un lucru se naşte atunci când acest lucru ne apare ca nou. Deci, dacă ne reprezentăm adeseori aceea ce admirăm, atunci dispare mirarea, şi astfel vedem că afectul devotamentului se transformă în simplă iubire.

XI. *Batjocura* (irrisio) este o plăcere care se naşte din cauza reprezentării că un lucru pe care-l urîm, are o anumită proprietate pe care noi o dispreţuim.

Explicaţie: Intrucât dispreţuim un lucru pe care-l urîm, îi negăm (vezi scol. teor. 52. a acestei părţi) existenţa şi avem o plăcere din această pricină (teor. 20. a acestei părţi). Deoarece însă se presupune că noi urîm acest lucru pe care-l batjocurim, rezultă că plăcerea produsă de acest afect nu este statornică. Vezi scol. teor. 47. a acestei părţi.

XII. *Speranţa* este o plăcere nestatornică născută din ideea unui lucru viitor sau trecut, al cărui sfârşit ne produce îndoială.

XIII. *Frica* este o neplăcere nestatornică, născută din ideea unui lucru viitor sau trecut, al cărui sfârșit ne produce îndoială. Vezi despre aceasta scol. 2. teor. 18. a acestei părți.

Explicație: Din aceste definițiuni reese că nu există speranță fără frică, nici frică fără speranță. Căci cel ce este agitat de speranță și se îndoiește de sfârșitul ce-l va avea un eveniment oarecare, își reprezintă în acelaș timp și altceva ce exclude realizarea acelui eveniment viitor; prin urmare el se întristează (după teor. 19, a acestei părți); și în timp ce este agitat de speranță, îi este și frică că nu se va realiza ceeace el speră. Din contră, cel ce este cuprins de teamă, cu alte cuvinte, cel care se îndoiește de realizarea unui fapt, ce îi produce ură, își imaginează și altceva ce exclude realizarea acelui fapt; așa dar (după teor. 20. a acestei părți) el se bucură și așa are speranță că nu se va întâmpla ceeace îi cauzează teamă.

XIV. *Siguranța* (securitas) este plăcere provenită din ideea asupra unui lucru viitor sau trecut în privința căruia nu există nici un motiv de îndoială.

XV. *Disperarea* este neplăcere născută din ideea asupra unui lucru viitor sau trecut, în privința căruia nu există nici un motiv de îndoială.

Explicație: Din speranță se naște deci siguranța și din frică disperarea, atunci când motivul de îndoială ce avem despre realizarea faptului respectiv, nu mai există. Aceasta însă se petrece, fie pentrucă omul își reprezintă acest fapt din viitor sau trecut ca existent sau prezent, fie pentrucă își reprezintă alte lucruri cari înlătură pe celelalte cari îi pricinuiau îndoială. Căci deși nu putem fi siguri niciodată despre sfârșitul lucrurilor particulare (corol. teor. 31. partea II), totuși se poate întâmpla ca noi să nu ne îndoim despre aceasta, și după cum am arătat deja (scol. teor. 49. part. II) a nu te îndoi despre un lucru oarecare, este altceva decât a fi sigur despre el. Așa dar se poate întâmpla ca în urma reprezentării unui eveniment din viitor sau din trecut să fim cuprinși de acelaș afect de bucurie sau de tristeță, ca și prin înfățișarea unui lucru prezent; ceeace am arătat în teorema 18. a acestei părți. Vezi această teoremă și scolia 2.

XVI. *Bucuria* (gaudium) este o plăcere împreunată cu ideea unui eveniment care s'a realizat pe neașteptate.

XVII. *Mustrarea de conştiinţă* este o neplăcere împreunată cu ideea unui eveniment care s'a întâmplat pe neaşteptate.

XVIII. *Compătimirea* este neplăcerea însoţită de ideea unui rău care s'a întâmplat unui semen al nostru. Vezi scol. teor. 27. a acestei părţi.

Explicaţie: Intre compătimire şi milă nu pare a fi o altă deosebire decât aceea că termenul compătimirei se referă la o singură manifestare a acestui afect, pe când „mila" arată mai curând natura lui.

XIX. *Afecţiunea* este iubirea pe care o simţim pentru acela care face bine aproapelui lui.

XX. *Indignarea* este ura noastră împotriva aceluia care face rău aproapelui său.

Explicaţie: Ştiu că aceste cuvinte au alt înţeles în întrebuinţarea lor zilnică. Dar eu nu vreau să explic înţelesul cuvintelor, ci natura lucrurilor, denumindu-le prin cuvinte, al căror înţeles cunoscut nu diferă cu totul de înţelesul pe care eu îl dau acestor cuvinte; aceasta să fie constatat aici odată pentru totdeauna. De altfel vezi despre cauza afectelor de acest fel teor. 27. corol. 1 şi scol. teor. 22. a acestei părţi.

XXI. *Aprecierea exagerată* înseamnă a preţui mai mult decât e just o persoană pe care o iubim.

XXII. *Desconsiderarea* (despectus) înseamnă a aprecia o persoană pe care o urîm mai puţin decât e just.

Explicaţie: Aprecierea exagerată este deci, un afect sau o însuşire a iubirii, desconsiderarea însă unul al urei; aşa dar, aprecierea exagerată poate fi considerată ca iubire, întrucât influenţează pe un om, aşa încât apreciază lucrul iubit mai mult decât e just. Desconsiderarea însă poate fi socotită ca ură, care cuprinde pe un om, aşa încât apreciază mai puţin just decât se cuvine lucrul care este cauza urei sale. Vezi despre aceasta scol. teor. 26. a acestei părţi.

XXIII. *Invidia* este ură care influenţează pe un om astfel, încât se întristează din cauza fericirei altcuiva şi se bucură din cauza nenorocirei lui.

Explicaţie: Contrarul invidiei de obicei este mila, care, împotriva sensului originar al cuvântului, poate fi definită precum urmează:

XXIV. *Mila* este o iubire, întrucât stăpâneşte pe un om astfel, că se bucură de binele aproapelui și se întristează de nenorocirea lui. Vezi despre milă scol. teor. 24. şi scol. teor. 32. a acestei părți.

E x p l i c a ț i e : Toate aceste afecte de plăcere sau neplăcere sunt însoțite de ideea unui obiect exterior drept cauza lor, fie că acest obiect este cauza afectului prin el însuși sau prin împrejurările sale. De aci trec la alte afecte, pe care le însoțește ideea unui obiect intern, considerat drept cauza lor.

XXV. *Mulțumirea de sine* este o plăcere care se naşte atunci când omul se observă pe sine şi puterea sa de a lucra.

XXVI. *Umilința* este o neplăcere născută din cauză că omul observă neputința sau slăbiciunea sa.

E x p l i c a ț i e : Mulțumirea de sine însuși este contrară umilinței, întrucât prin ea înțelegem bucuria care se naște din pricină că observăm puterea noastră de a lucra. Dacă însă prin mulțumirea de sine înțelegem bucuria urmată de ideea unei acțiuni pe care o considerăm ca îndeplinită din hotărîrea noastră liberă, atunci îi este opusă căința, pe care noi o definim precum urmează:

XXVII. *Căința* este o tristeță urmată de ideea unei acțiuni pe care o considerăm ca săvârșită din hotărîrea noastră liberă.

E x p l i c a ț i e : Cauzele acestor afecte le-am arătat în scol. teor. 51. a acestei părți și teor. 53, 54, 55, și scol. lor. Despre hotărîrea liberă a sufletului vezi scol. teor. 35. part. II. Aici e locul să notez că nu e de mirat, dacă în general toate acțiunile cari de obicei se numesc rele, sunt urmate de sentimentul neplăcerii; iar acele cari sunt numite bune, sunt urmate de plăcere. Căci din cele spuse mai sus înțelegem ușor că felul nostru de a aprecia acțiuni, depinde în cea mai mare parte de educație. Din faptul că părinții au desaprobat acțiunile, cari sunt numite rele, și au mustrat adeseori pe copiii lor, pe când au recomandat și lăudat acțiunile numite bune, din faptul acesta a rezultat că afectul de tristeţă s'a legat de acțiunile de felul întâi și bucuria de acelea de felul al doilea. Aceasta se confirmă uşor chiar prin experienţă, deoarece nici moravurile, nici religia nu este aceeaș la toți oamenii, ci din contră, ceeace pentru unii este sfânt, e profan pentru alții, și ceeace pentru unii este cinstit, este rușinos pentru alții. Deci după cum fiecare este crescut, el regretă o acțiune oarecare sau se mândrește cu ea.

XXVIII. *Trufie* înseamnă a se aprecia pe sine din amor propriu mai mult decât este just.

Explicație: Trufia se deosebește de aprecierea exagerată, pentrucă aceasta din urmă se referă la un obiect exterior, trufia însă la omul care se apreciază pe sine mai mult decât e just. Dealtfel, precum aprecierea exagerată este un efect și o însușire a iubirii, tot așa și trufia este un efect și o însușire a iubirii de sine, și din cauza aceasta ea poate fi definită și ca iubirea sau mulțumirea de sine, întrucât influențează pe un om astfel că se apreciază pe sine însuși mai mult decât de fapt e just. Vezi scol. teor. 26. a acestei părți. Nu există însă un afect contrar mulțumirii de sine, deoarece din ură nimeni nu se apreciază pe sine mai puțin decât se cuvine, nici chiar atunci când vede că nu poate să săvârșească cutare sau cutare fapt. Căci dacă un om își imaginează că nu poate să facă ceva, imagina aceasta se produce atunci în mod necesar, și îl reduce într'o astfel de stare, încât într'adevăr nu poate să facă ceeace își reprezintă ca irealizabil. Deci, cât timp un om își reprezintă că nu poate face cutare sau cutare lucru, nu e determinat să-l facă, și prin urmare în acest timp îi este cu neputință să-l îndeplinească. Intr'adevăr, dacă ne îndreptăm atențiunea către aceea ce depinde numai de o părere, atunci putem ușor concepe că omul poate să se aprecieze pe sine mai puțin decât e just. Căci se poate întâmpla ca o persoană oarecare, observând cu tristeță starea ei de slăbiciune, își închipuie că este disprețuită de ceilalți oameni, și aceasta poate tocmai atunci, când aceștia la nimic nu se gândesc mai puțin decât ca să disprețuiască această persoană. Pe lângă aceasta un om poate să se aprecieze pe sine mai puțin decât ar fi drept, atunci când neagă ceva referitor la persoana sa cu privire la viitor, despre care nu e sigur, ca de exemplu, dacă crede că despre nimic nu poate să-și formeze concepții sigure, sau dacă crede că aceea ce dorește sau face, este numai rău sau rușinos, etc. Apoi putem zice că cineva se apreciază pe sine mai puțin decât e just, atunci când vedem că din prea multă sfială el nu se încumetă să facă ceeace semenii săi fac. Deci, noi putem opune acest afect trufiei, și îl vom numi umilire (abiectio). Căci precum din mulțumirea de sine ia naștere trufia, tot așa se naște umilire din umilință și noi o definim, precum urmează:

XXIX. *Umilirea* este o tristeță în urma căreia un om se apreciază pe sine mai puțin decât e just.

E x p l i c a ț i e : Noi suntem obișnuiți a opune și umilința trufiei, dar atunci observăm mai mult efectele acestor afecte, decât natura lor. Căci de obiceiu numim trufaș pe acela care se laudă mereu (vezi scol. teor. 30. a acestei părți), care povestește numai despre virtuțile sale și vițiile altora, care vrea să fie preferat altora, și în fine care umblă cu atâta gravitate și măreție, asemănându-se acelora cari sunt într'o poziție mai superioară decât el. Dimpotrivă, vom numi *umil* pe acela care se rușinează adeseori, care își mărturisește numai viciile sale și virtuțile altora și în fine, care umblă cu capul plecat și nu vrea să fie lăudat. Dealtfel afectele acestea, și anume umilința și umilirea sunt foarte rare, deoarece natura omenească considerată în ea însăși luptă împotriva lor (vezi teor. 15. și 54. a acestei părți), și cei cari par a fi mai descurajați și mai umili, sunt de obiceiu cei mai ambițioși și mai invidioși.

XXX. *Mândria* (gloria) este plăcerea împreunată cu ideea despre o oarecare din acțiunile noastre pe care o considerăm lăudată de alții.

XXXI. *Pudoarea* este neplăcerea împreunată cu ideea despre una din acțiunile noastre pe care ne-o imaginăm desaprobată de alții.

E x p l i c a ț i e : Despre aceste afecte vezi scol. teor. 30. a acestei părți. Aici însă trebuie și notat ce deosebire este între pudoare și sfială. *Pudoarea* este o neplăcere care se naște în urma unei acțiuni de care cineva se rușinează, *sfiala* însă este frica sau teama de rușine, prin care omul este împiedecat de a face ceeace i se pare rușinos. Sfielii i se opune de obiceiu nerușinarea, care într'adevăr nu este un afect, precum o să arăt la timpul său; dealtfel am amintit deja că denumirile arată mai mult uzul cuvintelor decât natura afectelor. Și astfel am isprăvit cu afectele de plăcere și neplăcere, pe cari am ținut să le explic aci. Trec acum mai departe la alte afecte pe care le pun în funcție de dorință.

XXXII. *Dorul* este dorința sau sforțarea ce facem pentru a poseda un lucru oarecare; această sforțare se mărește prin amintirea lucrului dorit și se micșorează prin amintirea altor lucruri cari îi exclud existența.

E x p l i c a ț i e : Dacă ne aducem aminte de un lucru oarecare, atunci suntem într'o dispoziție sufletească, precum am spus deja în repetate rânduri, să privim lucrul respectiv cu acelaș afect ca și când ar fi prezent; dar această dispoziție sau sforțare a noastră adeseori

este oprită, când suntem influențați de reprezentările altor lucruri, cari exclud existența aceluia pe care ni-l amintim.

Deci dacă ne amintim un lucru care ne-a făcut plăcere într'un fel oarecare, atunci tocmai pentru aceasta ne vom sili să ni-l reprezentăm ca prezent cu acelaş fel de plăcere; însă sforțarea aceasta este numai decât înfrânată prin amintirea lucrurilor cari exclud existența lui. Astfel dorul de fapt este o neplăcere care se opune plăcerii ce ia naştere din absența lucrului pe care-l urîm. Vezi despre aceasta scolia teor. 47 a acestei părți. Deoarece însă dorul pare a avea raporturi cu dorința, eu îl socotesc printre afectele de dorință.

XXXIII. *Emulația* este dorința de a poseda ceva, care dorință ia naştere în noi, atunci când ne închipuim că și alții au aceeaş dorință.

Explicație: Dacă cineva fuge, pentrucă vede și pe alții fugind, sau se teme de ceva, fiindcă și alții sunt cuprinşi de frică, sau îşi retrage mâna, pentrucă un altul și-a ars pe a sa, sau în fine îşi mişcă corpul ca și când și mâna lui ar fi în foc, atunci zicem că imită afectul altuia, nu însă că acționează din emulație. Deosebirea aceasta nu se face, pentrucă ştim că motivul unei imitări este un altul decât acela al unei emulațiuni, ci fiindcă ne-am obişnuit a denumi cu cuvântul *rival* pe acela care imită ceva onest, folositor și plăcut. Dealtfel vezi despre cauza emulațiunii teor. 27. a acestei părți și scolia. Din ce cauză însă invidia este legată în cea mai mare parte de acest afect, aceasta ne arată teor. 32 a acestei părți și scolia.

XXXIV. *Recunoştința* sau gratitudinea este o dorință sau o sforțare izvorîtă din afectul iubirii, în urma căruia căutăm a face bine aceluia care din sentiment de dragoste ne-a făcut și nouă bine. Vezi teor. 39 și scol. teor. 41. a acestei părți.

XXXV. *Bunăvoința* este dorința de a face bine aceluia de care ne este milă. Vezi scol. teor. 27. a acestei părți.

XXXVI. *Mânia* este dorința născută din ură, ce ne îndeamnă să facem rău aceluia pe care-l urîm. Vezi teor. 39. a acestei părți.

XXXVII. *Răzbunarea* este dorința născută din ură reciprocă, prin care suntem îndemnați a face rău aceluia care în urma aceluiaş afect ne-a cauzat la rândul său o neplăcere. Vezi corol. 2. teor. 40. a acestei părți și scol.

XXXVIII. *Cruzimea* este dorința prin care suntem împinși a face rău aceluia pe care-l iubim sau de care ne este milă.

Explicație: Contrarul cruzimei este blândeța care nu-i o pasiune, ci numai o putere sufletească, prin care omul își înfrână mânia și dorința de a se răzbuna.

XXXIX. *Teama* este dorința de a evita un rău mai mare, de care ni-i frică, prin altul mai mic. Vezi scol. teor. 39. a acestei părți.

XL. *Indrăzneala* este o dispoziție sufletească prin care suntem îndemnați a săvârși ceva primejdios, pe care semenii noștri n'au curajul să-l facă.

XLI. Despre *timiditate* e vorba atunci, când cineva, fiind înfrânat de teamă față de o primejdie, nu se încumetă să facă aceea ce semenii săi fac, înfruntând pericolul.

Explicație: Deci timiditatea nu este altceva decât frica de un rău anumit, de care alții de obicei n'au teamă; deaceea eu nu consider timiditatea ca afect de dorință. Dar totuși am voit să o explic aci, pentrucă, din punct de vedere al dorinței, timiditatea într'adevăr este opusă îndrăznelii.

XLII. Despre *consternare* este vorba, atunci când dorința unei persoane de a evita un rău de care îi e frică, este reprimată de uimirea față de acest rău.

Explicație: Consternarea este deci un fel de timiditate. Deoarece însă consternarea ia naștere din îndoită teamă, ea poate fi mai ușor definită ca teama care ține pe om atât de încremenit sau îl face atât de nehotărît, încât nu poate înlătura răul. Zic „încremenit" pentrucă dorința de a înlătura răul este înfrânată de uimire. Și zic „nehotărît", întrucât presupunem că dorința aceasta este înfrânată de teama unui alt rău, care frământă sufletul lui la fel, așa încât nu știe pe care dintre cele două rele să-l înlăture. Despre aceasta vezi scol. teor. 39. și scol. teor. 32. a acestei părți. Dealtfel vezi despre timiditate și îndrăzneală scol. teor. 51. a acestei părți.

XLIII. *Amabilitatea* sau modestia este dorința de a face aceea ce place oamenilor și de a evita aceea ce nu le place.

XLIV. *Ambiția* este dorința nestăpânită de a fi lăudat.

Explicație: Ambiția este dorința prin care toate afectele (teor. 27. și 31. a acestei părți) sunt nutrite și întărite, și din cauza aceasta afectul de care ne ocupăm aci, cu greu poate fi învins. Căci cât timp un om oarecare este stăpânit de o dorință oarecare, el este stăpânit de ea în mod necesar. Cicero zicea: „Și oa-

menii cei mai buni sunt stăpâniți de dorința de a fi preamăriți. Chiar și filosofii pun numele lor deasupra cărților în cari scriu că trebuie disprețuită dorința de a fi slăvit", etc.

XLV. *Desfrânarea* este dorința nestăpânită sau înclinația spre petreceri.

XLVI. *Beția* este dorința nestăpânită sau înclinația de a bea.

XLVII. *Sgârcenia* este dorința nestăpânită sau înclinația spre a aduna avere.

XLVIII. *Voluptatea* (libido) este dorința nestăpânită și înclinația spre raporturi sexuale.

Explicație: Fie că pofta aceasta pentru raporturi sexuale stă cumpănită, fie că nu, ea se numește de obiceiu voluptate. Dealtfel nu există afecte cari să fie contrare celor cinci amintite în urmă, (precum am arătat-o în scol. teor. 56 a acestei părți). Căci modestia este un fel de ambițiune despre care vezi scol. teor. 29. a acestei părți. Am și amintit deja că sobrietatea, cumpătarea și castitatea sunt efecte ale puterii sufletești, nu însă pasiuni. Și cu toate că un om sgârcit, ambițios sau fricos se poate abține dela prea multă mâncare, băutură și dela exces sexual, totuși sgârcenia, ambițiunea și frica nu sunt contrare risipei, beției și purității. Căci un om sgârcit adeseori dorește a se îndopa cu mâncări și băuturi peste măsură la masa altuia. Cel ambițios însă, dacă nu-i va fi frică că este descoperit, nu se va stăpâni în nici un caz, și va trăi printre oamenii beți și desfrânați, și din cauza ambițiunii sale va fi mai înclinat spre viciile acestea. Un om fricos, în fine, face ceeace nu vrea. Iar sgârcitul, deși este în stare să arunce toată averea sa în mare, ca să scape de moarte, totuși rămâne sgârcit. Și dacă un om lasciv este trist, pentrucă nu poate trăi după pofta sa, totuși nu va deveni mai puțin desfrânat. Și în genere afectele acestea nu privesc atât acțiunile de a chefui, de a bea, etc., cât dorința însăși și înclinarea de a săvârși aceste acțiuni. Deci afară de generositate și bărbăție, nimic nu se poate opune acestor afecțiuni; despre aceasta însă am să vorbesc în cele ce urmează.

Trec peste definițiunea *geloziei* și a celorlalte ezitări sufletești, pentrucă se formează din afectele pe care le-am explicat deja, și pentrucă multe dintre ele n'au denumiri; aceasta ne arată că pentru întrebuințarea zilnică este suficient să le cunoaștem numai în genere. Dealtfel reese clar din definițiunile afectelor pe

care le-am stabilit, că toate izvorăsc din dorință, plăcere sau neplăcere, sau mai bine zis că nu există alte afecte decât aceste trei, şi că fiecare dintre ele are diferite denumiri din cauza diferitelor relaţiuni şi semne exterioare. Dacă însă luăm în considerare afectele originare și aceea ce am spus mai sus despre natura sufletului, și dacă le referim numai la suflet, vom putea defini orice afect în felul următor:

DEFINIȚIA GENERALĂ A AFECTELOR

Un afect care se numește *patima inimei* este o idee confuză, prin care sufletul afirmă despre corpul său întreg sau una din părțile sale o mai mare sau mai mică forță vitală decât înainte, și prin care sufletul e determinat să se gândească mai curând la un lucru decât la altul.

Explicație: In primul rând am zis că un afect sau o patimă este „o idee confuză", deoarece am arătat că sufletul este pasiv numai atunci (vezi teor. 3 a acestei părți) când are idei inadecuate sau confuze. Mai departe am spus: „prin care sufletul afirmă despre corpul întreg sau despre una din părțile sale o mai mare sau mai mică forță vitală decât înainte". Căci ideile noastre asupra obiectelor indică mai mult starea naturală a corpului omenesc (corol. 2. teor. 16. part. II.) decât natura obiectelor. Ideea însă care constitue forma afectului, trebuie să indice sau să exprime o dispoziție a corpului sau a uneia din părțile sale, pe care dispoziție corpul sau una din părțile sale o are, pentrucă puterea sa de a lucra sau forța sa vitală se mărește sau se micșorează, se întărește sau slăbește. Dar trebuie să amintesc că zicând o forță vitală mai mare sau mai mică decât în momentul precedent, eu nu presupun că sufletul compară starea dată a corpului cu cea trecută, ci că ideea care constitue forma afectului, afirmă ceva despre corp ce într'adevăr cuprinde în sine mai multă sau mai puțină realitate decât ideea formată în momentul anterior. Din faptul însă că esența sufletului constă (teor. 11. și 13. part. II.) în afirmațiunea existenței reale a corpului, cu alte cuvinte, din faptul că prin desăvârșirea unui lucru se înțelege însăși esența sa, rezultă că sufletul trece la o mai mare sau mai mică perfecțiune, atunci când trebuie să

afirme despre corpul său sau despre una din părţile sale aceea ce conţine o mai mare sau mai mică realitate decât în momentul anterior. Deci, dacă am spus mai sus că puterea sufletului se măreşte sau se micşorează, n'am vroit să spun altceva decât că sufletul îşi formează o idee despre întregul corp sau despre una din părţile sale, care idee exprimă mai mult sau mai puţin realitatea decât a exprimat-o ideea în momentul anterior. Căci valoarea ideilor şi puterea reală de a cugeta se apreciază după valoarea obiectului. In fine am adăogat „şi prin care sufletul este determinat să se gândească la un lucru oarecare mai curând decât la un altul" ca să exprim atât natura plăcerii şi a neplăcerii, pe care o arată partea întâia a definiţiei, cât şi natura dorinţei.

PARTEA A PATRA
A ETICEI

DESPRE ROBIA OMULUI ŞI PUTEREA AFECTELOR

PREFAŢA

Neputinţa oamenilor de a-şi modera şi înfrâna afectele o numesc eu robie. Căci un om care e supus afectelor, nu-i stăpânul său propriu, ci stă sub puterea hazardului în aşa măsură, încât adeseori e forţat să urmeze lucrurile rele, deşi vede pe cele bune *).

Mi-am propus, deci, să arăt în partea de faţă cauza acestui fapt, precum şi toate avantagiile sau neajunsurile cari decurg din afectele noastre. Mai întâiu să-mi fie îngăduit însă a spune ceva despre desăvârşire (perfectio) şi nedesăvârşire (imperfectio).

Dacă cineva s'a hotărît să facă o lucrare oarecare, şi a isprăvit-o, atunci nu numai el însuşi o va numi *perfectă*, ci şi oricine cunoaşte bine, sau crede că cunoaşte intenţiunea autorului şi scopul acelei lucrări. Spre exemplu: Dacă cineva vede o construcţie (ce presupunem că încă nu-i sfârşită) şi ştie că scopul autorului este, să clădească o casă, atunci va zice că această casă încă nu-i perfectă (imperfecta) şi dimpotrivă, el va zice că e perfectă, dacă va vedea că această construcţie e dusă la sfârşitul pe care autorul s'a hotărît să i-l dea. Dacă cineva însă vede o lucrare, a cărei asemănare n'a văzut-o niciodată, şi nu cunoaşte intenţiunea autorului ei, atunci într'adevăr nu va fi în stare să spună, dacă

*) Vezi: Ovid. metam. VII. v. 20.

această lucrare e perfectă sau neperfectă: şi acesta după părerea mea, era primul înţeles al acestor cuvinte. După ce însă oamenii au început să-şi formeze idei universale, imaginându-şi modele de case, clădiri şi turnuri etc., şi preferând unele modele altora, atunci au numit perfect aceea ce era în acord cu ideea lor universală despre lucrul respectiv; ceeace însă au văzut că se potriveşte mai puţin cu modelul lor imaginat, deşi corespundea pe deplin cu intenţiunea autorului, au numit imperfect. Probabil din acelaş motiv rezultă, că şi lucrurile naturale cari nu sunt produse de mâna oamenilor, se numesc şi ele perfecte şi imperfecte; căci oamenii sunt obişnuiţi, să-şi formeze idei universale, atât asupra lucrurilor naturale cât şi asupra celor artificiale, pe care le consideră ca modele, crezând că şi natura (care după părerea lor lucrează numai pentru un scop anumit) le observă şi le aşează înaintea ei ca modele. Dacă însă văd că se întâmplă ceva ce se acordă mai puţin cu modelul imaginat despre vre-un lucru, atunci ei cred că şi natura, abătându-se din calea ei, a greşit şi a lăsat cutare lucru nedesăvârşit. Vedem deci, că oamenii s'au obişnuit, mai mult prin prejudicii decât pe baza unei cunoştinţe adevărate, să numească lucrurile naturale perfecte şi imperfecte. Căci am arătat în apendicele dela partea întâia că natura nu lucrează pentru un scop anumit; acea fiinţă eternă şi infinită pe care o numim Dumnezeu sau natura, acţionează cu aceeaş necesitate, cu care există. Căci am arătat că Dumnezeu lucrează din aceeaş necesitate din care el există. Vezi teor. 16. partea I.

Deci, raţiunea sau cauza din care Dumnezeu sau natura lucrează şi există, e una şi aceeaş, şi precum el nu există pentru un scop, tot aşa nu lucrează pentru un scop. Căci atât existenţa cât şi acţiunile lui nu decurg de nici un principiu sau scop. Aşa zisa cauză finală însă nu-i nimic altceva decât însăşi pornirea oamenilor, considerată ca principiu sau cauză primară a unei acţiuni oarecare. De pildă: Dacă zicem că locuinţa era cauza finală a cutărei sau cutărei case, atunci în adevăr nu înţelegem prin aceasta nimic altceva decât faptul că omul, reprezentându-şi avantagiile vieţii casnice, dorea să-şi clădească o casă. Locuinţa deci, întrucât o considerăm ca scop final, nu este altceva decât acea dorinţă deosebită, care în adevăr e cauza producătoare şi se consideră ca pricină primară, fiindcă oamenii în genere nu cunosc cauzele dorinţelor lor. Precum

am zis deja adeseori, oamenii sunt conştienţi de acţiunile şi dorinţele lor, însă nu cunosc cauzele prin cari sunt determinaţi să dorească ceva. In ce priveşte însă părerea obştească că natura se abate din cale, greşeşte şi produce lucruri nedesăvârşite, această părere o socotesc eu printre acele născociri false, despre care am vorbit în apendice la partea primă. Deci perfecţiunea şi imperfecţiunea sunt într'adevăr numai moduri ale cugetărei, adecă noţiuni pe care ni le formăm de obiceiu din pricină că noi comparăm lucrurile de acelaş gen sau de aceeaş specie între ele. Şi din această cauză am spus mai înainte (definiţiunea 6. part. II), că eu consider realitatea şi perfecţiunea ca unul şi acelaş lucru. Căci de obiceiu noi punem toate lucrurile individuale ale lumii în relaţie cu un singur gen, numit cel mai universal, cu alte cuvinte, noi punem toate lucrurile individuale în relaţie cu noţiunea „fire", la care iau parte în mod absolut toate lucrurile lumii.

Deci, întrucât punem toate lucrurile individuale ale lumii în relaţie cu acest gen, le comparăm între ele şi vedem că unele au mai multă fire sau realitate decât altele, şi deaceea zicem că unele sunt mai desăvârşite decât altele; şi întrucât atribuim celor din urmă o însuşire care implică o negaţiune, ca de pildă „margine", „sfârşit", „neputinţă" ş. a. m. d., le numim nedesăvârşite. Deci, noi o facem, pentrucă aceste lucruri nu impresionează sufletul nostru la fel ca şi lucrurile pe care le numim desăvârşite, iar nu din pricină că lor le lipseşte ceva, ce ar trebui să fie o calitate a lor, sau din cauză că natura ar fi greşit. Căci firii unui lucru nu-i aparţine nimic altceva decât aceea ce rezultă din necesitatea cauzei lui producătoare; şi tot ceeace rezultă din necesitatea unei cauze producătoare, se şi produce în mod necesar.

In ce priveşte termenii „bun" şi „rău", ei nu înseamnă nimic pozitiv ce am afla în lucruri, dacă le-am considera în sine; ei nu sunt nimic altceva decât moduri ale cugetărei sau noţiuni pe care le formăm, comparând lucrurile între ele. Căci unul şi acelaş lucru poate în acelaş timp să fie bun şi rău şi chiar indiferent. Spre exemplu: Muzica e bună pentru un om melancolic, rea pentru un om în doliu, pentru un surd însă nu-i nici bună nici rea. Cu toate acestea trebuie să ne folosim de aceste cuvinte; căci având de gând să ne formăm o idee despre om, care să ne servească ca un model al firii omeneşti, ne va fi de folos, să întrebuinţăm cuvintele ace-

stea în înţelesul menţionat. Deci în cele ce urmează eu voiu înţelege prin „bun" ceeace ştiu sigur că e un mijloc ca să ajungem din ce în ce la modelul nostru despre firea omenească; prin rău însă, înţeleg ceeace ştiu sigur că ne împiedecă ca să ajungem la el. Deasemenea vom numi pe oameni *mai desăvârşiţi* sau *mai nedesăvârşiţi*, întrucât ei se apropie mai mult sau mai puţin de acelaş model. Căci zicând că un om trece dela o desăvârşire mai mare la una mai mică, eu nu presupun că el se schimbă dela o esenţă la alta (de pildă: un cal se distruge, atunci când se schimbă într'un om sau într'o insectă), ci presupunem numai că puterea lui de a lucra, întrucât o concepem ca derivând din esenţa lui, se măreşte sau se micşorează. In fine amintesc iarăşi că prin *desăvârşire* voiu înţelege realitatea în genere, cu alte cuvinte, esenţa unui lucru oarecare, întrucât există şi lucrează într'un mod anumit, fără a considera durata sa. Căci nici un lucru individual nu se poate numi mai desăvârşit din pricină că existenţa sa durează mai mult timp decât existenţa unui alt lucru. Durata lucrurilor nu se poate stabili prin esenţa lor, deoarece esenţa nu implică un timp anumit şi determinat pentru existenţa lor. Dimpotrivă, un lucru oarecare, fie el mai mult sau mai puţin desăvârşit, va putea totdeauna persevera în existenţa sa, în virtutea aceleiaş puteri, prin care a început să existe, aşa încât din acest punct de vedere toate lucrurile sunt egale.

DEFINIŢIUNI

I. *Prin* bun *înţeleg aceea ce ştim sigur că ne e folositor.*

II. *Prin* rău *însă aceea ce ştim sigur că e o piedică de a ne bucura de un bine oarecare. Despre aceasta vezi sfârşitul prefeţei de mai sus.*

III. *Lucrurile individuale le numesc* întâmplătoare, *întrucât din singurul punct de vedere al esenţei lor, nu găsim în ele nimic care ar stabili sau exclude existenţa lor într'un mod necesar.*

IV. *Aceste lucruri individuale le numim posibile, întrucât din punct de vedere al cauzelor, cari trebuesc să le producă, nu ştim sigur, dacă sunt şi în stare să le producă.*

In scol. teor. 33, partea I. n'am făcut nici o deosebire între posibil şi întâmplător, pentrucă acolo n'a fost nevoie de a face o deosebire precisă.

V. *In cele ce urmează am să înțeleg prin „afecte contrare" pe acelea, cari îndeamnă pe oameni la acțiuni contrare, deși sunt afecte de acelaș gen; spre exemplu: risipă și sgârcenie, cari sunt specii de iubire; dar ele sunt contrare, nu din fire, ci din întâmplare.*

VI. Explicațiunile despre *afecte pentru ceva viitor, prezent sau trecut,* le-am dat în scol. 1. și 2. teor. 18. partea III; vezi acolo.

Dar mai trebuie notat aici că un interval de timp sau o distanță de un loc se poate înfățișa în mod precis numai până la o anumită limită; cu alte cuvinte, precum în genere ne imaginăm că toate obiectele depărtate de noi cu peste 200 picioare, sau a căror disstanță de locul unde noi ne aflăm, întrece spațiul pe care ni-l putem imagina precis, sunt așezate în acelaș plan și sunt egal depărtate de noi, tot așa în genere ne imaginăm, că evenimentele cari s'au petrecut într'un timp mai depărtat de timpul prezent și mai lung decât acela pe care noi îl putem preciza, s'au întâmplat într'un timp egal de depărtat de noi, și astfel noi le considerăm ca evenimente petrecute în acelaș timp.

VII. *Prin* scopul *pentru care facem ceva, înțeleg pornirea noastră.*

VIII. *Prin* virtute *și* putere *înțeleg unul și acelaș lucru, cu alte cuvinte* (teor. 7. partea III), *virtutea raportată la om e însăși esența sau firea lui, întrucât are puterea de a face aceea ce se poate înțelege numai pe baza legilor naturii lui.*

AXIOMĂ

Nu există nici un lucru individual care să nu fie întrecut de un altul mai puternic și mai tare; dimpotrivă, pentru orice lucru există un altul care poate să-l distrugă.

TEOREME

Teor. I. — *Nimic din conținutul pozitiv al unei idei false nu se desființează prin prezența adevărului, întrucât e adevăr.*

Dem.: Falsul constă numai din lipsa de cunoștință pe care o implică ideile inadecuate (teor. 35. partea II): dar ele nu au în sine nimic pozitiv pentru care sunt numite false (teor. 33. partea II), ci dimpotrivă, întrucât sunt raportate la Dumnezeu, ele sunt ade-

vărate (teor. 32, partea II). Deci, dacă conținutul pozitiv al unei idei false s'ar desființa prin prezența adevărului, întrucât e adevăr, atunci o idee adevărată s'ar desființa prin sine însăși, ceeace e absurd (teor. 4, partea III). Prin urmare, nimic din conținutul pozitiv, etc. c. e. d. d.

Scol.: Teorema aceasta se înțelege mai clar din corol. 2, teor. 16, partea II. Căci o imagine este o idee prin care se manifestă, în mod confuz nu însă distinct, mai mult starea corplui omenesc decât natura obiectului extern; de aceea se zice că sufletul greșește. De pildă: dacă privim soarele, ne imaginăm că el este cam la 200 de picioare depărtare de noi, și noi reținem această imagine greșită, câtă vreme nu cunoaștem distanța adevărată a soarelui. Dacă însă cunoaștem distanța lui, eroarea se desființează, nu însă imagina, adecă ideea asupra soarelui, care explică natura lui, întrucât corpul nostru e impresionat de el; din acest punct de vedere rămâne imagina că soarele e aproape de noi, deși cunoașemt distanța lui adevărată. Căci precum am zis în scol. teor. 35, partea II, nu ne imaginăm că soarele e așa de aproape de noi, fiindcă nu-i cunoaștem distanța adevărată, ci fiindcă sufletul concepe mărimea sorelui, după cum corpul este impresionat de el. Deasemenea dacă razele soarelui cad pe suprafața apei, și se reflectează spre ochii noștri, noi avem impresiunea ca și când soarele s'ar afla în apă, deși cunoaștem locul său adevărat. Și așa e cu toate celelalte imagini greșite ale sufletului; căci fie că ele arată o stare naturală a corpului nostru, fie că sunt un semn că puterea corpului de a lucra se mărește sau se micșorează, ele deloc nu sunt contrare adevărului și nu dispar prin prezența adevărului. Se întâmplă într'adevăr că frica de ceva rău, care ne stăpânește fără un motiv întemeiat, dispare, atunci când auzim starea adevărată a lucrurilor. Dar se și întâmplă adeseori, dacă ne este frică de un rău care vine sigur, că frica dispare, când auzim o veste falsă. Și așa nu dispar imaginile prin prezența adevărului, întrucât e adevăr, ci numai fiindcă apar alte imagini mai puternice cari înlătură existența prezentă a lucrurilor pe care ni le închipuim, ceeace am arătat în teor. 17, partea II.

Teor. II. — *Noi suntem pasivi, întrucât formăm o parte din lume, care prin ea însăși și fără alte lucruri nu se poate concepe.*

Dem.: Noi suntem pasivi, atunci când suntem numai cauza parțială a unei întâmplări ce are loc în noi (defin. 2, part. III), cu

alte cuvinte (defin. 1, partea III), când se întâmplă ceva ce nu se poate explica numai prin singurele legi ale firii noastre. Deci, suntem pasivi, întrucât suntem o parte din lume care prin ea însăşi şi fără alte lucruri nu se poate concepe; c. e. d. d.

T e o r. III. — *Puterea prin care omul îşi menţine existenţa, e limitată şi poate fi întrecută în mod nelimitat prin puterea cauzelor externe.*

D e m.: Rezultă din axioma acestei părţi; căci dacă există un om, atunci există şi altceva, să zicem *A*, care e mai puternic, şi dacă există *A*, atunci există şi altceva, să zicem *B*, mai puternic decât *A*, şi aşa la infinit. Puterea omului deci, e limitată prin puterea unui alt lucru şi e întrecută în mod nelimitat prin puterea cauzelor externe.

T e o r. IV. — *E cu neputinţă ca omul să nu fie o parte din natură şi să nu fie supus şi altor schimbări decât acelora cari se pot înţelege prin firea lui şi a căror cauză adecuată este el insuşi.*

D e m.: Puterea prin care lucrurile individuale şi prin urmare omul îşi menţine existenţa, este însăşi puterea lui Dumnezeu sau a naturii (corol. teor. 24, partea I.), nu întrucât e infinită, ci întrucât ea se poate explica prin esenţa reală a omului (teor. 7 partea III). Puterea omului deci, întrucât se explică prin esenţa lui reală, este o parte din puterea infinită a lui Dumnezeu, sau o parte din natură, cu alte cuvinte (teor. 34. partea I.), o parte din esenţa lui Dumnezeu; aceasta era de dovedit întâiu. Apoi, dacă ar fi posibil ca omul să nu sufere alte schimbări decât pe acelea ce se pot pricepe numai pe baza naturii omeneşti, atunci ar rezulta (teor. 4 şi 6, partea III) că omu n'ar putea pieri, ci că ar exista pururea în mod necesar. Aceasta însă ar trebui să rezulte dintr'o cauză a cărei putere ar fi limitată sau nelimitată, cu alte cuvinte sau din însăşi puterea omului, care atunci ar fi în stare să înlăture dela sine celelalte schimbări, cari se pot naşte din cauze externe, sau din puterea infinită a naturii, prin care toată lumea ar fi aşa orânduită, încât omul n'ar putea suferi nici o schimbare decât pe acelea care contribue la conservarea lui. Dar presupunerea întâia e absurdă (după teor. anterioară a cărei demonstraţiune e generală şi se poate întrebuinţa pentru toate lucrurile individuale). Deci, dacă ar fi posibil ca omul să sufere numai astfel de schimbări, cari se pot concepe prin însăşi natura omenească, şi să existe pururea în mod necesar (ceeace am arătat deja).

atunci ar trebui ca aceasta să rezulte din puterea infinită a lui Dumnezeu; în acest caz însă (teor. 16, partea I) ar trebui să deducem din necesitatea naturii divine, întrucât o considerăm însufleţită numai de ideea unui om oarecare, întreaga orânduire a lumii, privită atât sub atributul întinderii cât şi al cugetării. Aşa dar ar rezulta (teor. 21, partea I) că omul ar fi infinit, ceeace (după prima parte a acestei teoreme) e absurd. Este deci cu neputinţă ca omul să nu sufere alte schimbări, decât acelea a căror cauză adecuată este el însuşi; c. e. d. d.

Corol.: Rezultă de aci că după orânduirea lumii întregi omul e totdeauna şi absolut expus pasiunilor, că depinde de această ordine şi i se acomodează, întrucât o cere natura lucrurilor.

Teor. V. — *Puterea şi creşterea oricărei pasiuni şi durata ei nu se poate explica prin puterea prin care ne menţinem existenţa, ci printr'o altă putere care, comparată cu a noastră, e exterioară.*

Dem.: Esenţa unei pasiuni nu se poate explica numai prin natura noastră (def. 1 şi 2, partea III), cu alte cuvinte (teor. 7, partea III), puterea unei pasiuni nu se poate defini prin puterea prin care încercăm a ne menţine existenţa, ci (precum am dovedit în teor. 16, partea II) trebuie definită în mod necesar prin tăria unei cauze externe, pe care o comparăm cu puterea noastră; c. e. d. d.

Teor. VI. — *Puterea unei pasiuni sau a unui afect poate să învingă activitatea (reliquas actiones) omului sau puterea lui în aşa fel, încât afectul să-l stăpânească cu îndârjire.*

Dem.: Puterea şi creşterea oricărei pasiuni, durata existenţei ei se explică pe baza puterii unei cauze externe, pe care o comparăm cu puterea noastră (după teor. precedentă); prin urmare (teor. 3-a acestei părţi) ea poate să întreacă puterea omului ş. a. m. d. C. e. d. d.

Teor. VII. — *Un afect nu poate fi înfrânat sau înlăturat, decât printr'un alt afect contrar şi mai puternic.*

Dem.: Din punct de vedere al sufletului, afectul este o idee prin care sufletul afirmă că puterea de a exista a corpului său este mai mare sau mai mică decât înainte (după definiţiunea generală a afectelor, care se află la sfârşitul părţii a treia). Deci, dacă sufletul e stăpânit de un afect oarecare, corpul la fel este pus într'o stare, prin care activitatea sa se măreşte sau se micşorează. Această stare a corpului însă (teor. 5 a acestei părţi) primeşte din partea cauzei

materiale puterea sa de a persevera în existență, care putere, prin urmare, nu poate fi înfrânată sau înlăturată decât printr'o altă cauză materială (teor. 4, partea III), care produce o stare contrară a corpului nostru (teor. 5, partea III) și mai puternică (după axioma acestei părți). Așa dar (teor. 12, partea II) sufletul devine conștient de ideea acestei stări mai puternice și contrare, va să zică (după defin. generală a afectelor), sufletul este cuprins de un afect mai puternic și contrar, care firește exclude sau înlătură existența efectului interior; prin urmare un afect nu poate fi înfrânat sau înlăturat decât printr'un afect contrar și mai puternic; c. e. d. d.

C o r o l.: Din punct de vedere al sufletului, un afect nu poate fi înfrânat decât prin ideea asupra unei alte dispozițiuni a corpului, care e contrară și mai puternică decât aceea de care suferim. Căci un afect de care suntem cuprinși, nu poate fi înfrânat nici înlăturat de cât printr'un alt afect mai puternic și contrar (teor. anterioară), cu alte cuvinte (după defin. generală a afectelor), printr'o idee despre o dispozițiune a corpului care e mai puternică și contrară aceleia în care ne aflăm.

T e o r. VIII. — *Cunoștința despre bun și rău nu este nimic altceva decât un afect al plăcerii și neplăcerii, întrucât suntem conștienți de el.*

D e m.: Noi numim bun sau rău, ceeace contribue la menținerea existenței noastre sau o împiedecă (defin. 1 și 2 a acestei părți), cu alte cuvinte (teor. 7 partea III), ceeace mărește sau micșorează, înlesnește sau împiedică activitatea noastră. Deci, (după definițiunea plăcerii și a neplăcerii, despre care vezi scol. teor. 11, partea III), dacă ne dăm seama că un lucru oarecare ne pricinuește plăcere sau neplăcere, îl numim bun sau rău, și astfel cunoașterea binelui și a răului nu este altceva decât ideea despre plăcerea și neplăcerea, care rezultă în mod necesar din însuși afectul de plăcere și neplăcere (teor. 22, partea II). Dar această idee este unită cu afectul însuși, cum este unit sufletul cu corpul său (teor. 21 partea II), va să zică (precum s'a dovedit în scol. aceleași teor.), această idee se deosebește de afectul însuși sau (după defin. generală a afectelor) de ideea despre dispozițiunea corpului numai prin noțiunea ce îi dăm. Prin urmare cunoștința despre bun și rău nu este altceva decât însuși afectul respectiv, întrucât ne dăm seamă de el.

T e o r. IX. — *Când ne imaginăm că motivul unui afect e*

prezent, atunci e mai intensiv decât când ne imaginăm că motivul nu-i prezent.

Dem.: Imagina este o idee prin care sufletul priveşte un lucru ca prezent (vezi defin. imaginaţiunii în scol. teor. 17, part. II) şi care arată mai mult starea corpului omenesc, decât natura lucrului exterior (corol. 2, teor. 16, partea II). Deci, şi un afect (după defin. generală a afectelor) este o imagine, întrucât indică o stare a corpului nostru. Dar o imagine (teor. 17, part. II) este mai vie, câtă vreme nu ne închipuim altceva ce înlătură existenţa prezentă a lucrului exterior. Prin urmare, un afect este mai intensiv şi mai puternic, când ne imaginăm că motivul lui este prezent, decât atunci când ne-am imagina că nu e prezent; c. e. d. d.

Scol.: Când am zis mai sus în teor. 18 partea III, că în urma unei reprezentări despre ceva viitor sau trecut, suntem cuprinşi de acelaş afect, ca şi când acest ceva pe care ni-l reprezentăm ar fi prezent, am stabilit cu tot dinadinsul că aceasta este adevărat, întrucât privim reprezentarea numai în sine însăşi (căci natura ei este aceeaş, fie că ne reprezentăm de fapt lucrurile sau nu), dar nu am negat că ea devine mai slabă, când privim alte lucruri, cari ne sunt prezente şi exclud prezenţa lucrului viitor. Asupra acestui fapt însă n'am atras atenţia, deoarece avusesem de gând să vorbesc în partea aceasta despre puterea afectelor.

Corol.: Imagina despre ceva viitor sau trecut, cu alte cuvinte, despre un lucru la care ne gândim cu privire la timpul viitor sau trecut, făcând abstracţie de timpul prezent, este în împrejurări egale mai slabă decât imagina despre ceva prezent, şi prin urmare afectul pentru ceva viitor sau trecut este în împrejurări egale mai slab decât pentru ceva prezent.

Teor. X. — *Un afect pentru un obiect pe care ni-l imaginăm că va apare în curând, e mai puternic decât atunci când ne-am imagina că timpul existenţei sale e mai depărtat de timpul prezent; şi prin amintirea unui lucru pe care ni-l imaginăm că n'a dispărut mai de mult, suntem mişcaţi mai puternic, decât atunci când ne-am imagina că a dispărut mai de mult.*

Dem.: Căci întrucât ne imaginăm că ceva apare în curând, sau că n'a trecut mult timp, de când a apărut, ne imaginăm prin aceasta tocmai ceva ce înlătură mai puţin prezenţa lucrului, decât atunci când ne închipuim că timpul existenţei lui viitoare e mult mai

depărtat de timpul prezent, sau că a trecut deja mult timp, de când acest ceva a apărut (precum se înțelege dela sine); de aceea (după teor. anterioară) noi vom fi mișcați mai mult; c. e. d. d.

Scol.: Reese din cele spuse în defin. 6 a acestei părți, că din cauza evenimentelor, depărtate de timpul prezent printr'un interval mai lung decât acela pe care-l putem preciza prin imaginația noastră, noi suntem la fel de slab mișcați, deși știm că intervalele între aceste evenimente însele sunt foarte lungi.

Teor. XI. — *Un afect pentru ceva ce considerăm necesar este în împrejurări egale mai intensiv decât pentru ceva posibil sau întâmplător, adică pentru ceva ce nu-i necesar.*

Dem.: Intrucât considerăm ceva necesar, noi afirmăm existența lui, și dimpotrivă, îi negăm existența, întrucât îl considerăm ca nefiind necesar (scol. 1 teor. 33 partea I); așa dar (teor. 9 a acestei părți) afectul pentru ceva necesar este în împrejurări egale mai intensiv, decât pentru ceva ce nu-i necesar; c. e. d. d.

Teor. XII. — *Un afect pentru ceva ce știm că nu există prezent și pe care-l considerăm posibil, este în împrejurări egale mai intensiv decât pentru ceva întâmplător.*

Dem.: Intrucât ne reprezentăm ceva ca întâmplător, n'avem nici o altă reprezentare care ar putea confirma existența acestui ceva (definițiunea 3 a acestei părți), ci dimpotrivă, ne reprezentăm lucruri (după presupunere), cari exclud prezența acestui lucru întâmplător. Dar întrucât considerăm ceva ca posibil în viitor, ne închipuim și alte lucruri, cari pot confirma existența acestui ceva (definițiunea 4 a acestei părți), cu alte cuvinte (teor. 18 partea III), ne reprezentăm lucruri cari întăresc nădejdea sau frica; așa dar afectul pentru ceva posibil este mai puternic; c. e. d. d.

Corol.: Un afect pentru ceva ce știm că nu-i de față și pe care-l considerăm întâmplător, este cu mult mai slab decât atunci când am considera acest ceva ca fiind prezent.

Dem.: Un afect pentru ceva ce ni-l reprezentăm ca prezent, este mai intensiv, decât atunci când ni l-am imagina ca viitor (corol. teor. 9 a acestei părți) și cu mult mai vehement, dacă ni-am imagina că timpul viitor este mult departe de timpul prezent (teor. 10 a acestei părți). Deci, un afect pentru un lucru al cărui timp de existență ni-l imaginăm că este mult depărtat de timpul prezent, este cu mult mai slab decât atunci când ni l-am imagina ca prezent, și totuși

(după teor. precedentă) mai intensiv decât atunci când ni-am imagina acelaş lucru ca întâmplător. Aşa dar afectul pentru ceva întâmplător este cu mult mai slab decât dacă ne-am închipui acest ceva ca existând prezent.

Teor. XIII. — *Un afect pentru ceva întâmplător, ce ştim că nu există de fapt, este, în împrejurări egale, mai slab decât un afect pentru ceva trecut.*

Dem.: Intrucât ne imaginăm ceva ca întâmplător, nu se naşte în sufletul nostru imaginația unui alt lucru, care să confirme existența acestui ceva (definițiunea 3 a acestei părți), ci dimpotrivă (după presupunere), în acest caz ne închipuim lucruri cari exclud prezența lui. Dar întrucât ne imaginăm acest ceva în funcțiune de timpul trecut, se presupune că noi ne închipuim şi alte lucruri, cari ne aduc aminte de acel ceva, sau care excită imagina sa (vezi teor. 18, partea II. şi scol.) şi ne face ca să-l privim pe acest ceva, ca şi cum ar fi prezent (corol. teor. 17 partea II). Aşa dar (teor. 9 a acestei părți) un afect pentru ceva întâmplător, ce ştim că nu există de față, este, în împrejurări egale, mai slab decât pentru ceva trecut; c. e. d. d.

Teor. XIV. — *Adevărata cunoştință despre bun şi rău, întrucât e adevărată, nu poate înfrâna nici un afect, ci numai întrucât cunoştința este considerată ca afect.*

Dem.: Afectul este o idee prin care sufletul afirmă, că puterea corpului de a exista, este mai mare sau mai mică decât înainte (după definițiunea generală a afecţiunilor); aşa dar (teor. 1 a acestei părți) ea nu are nimic pozitiv, ce ar putea fi înlăturat prin prezența adevărului, şi prin urmare cunoştința adevărată asupra binelui şi a răului, întrucât e adevărată, nu poate înfrâna nici un afect. Dar întrucât cunoştința este şi ea însăşi un afect (vezi teor. 8 a acestei părți) care e mai puternic decât afectul de înfrânat (teor. 7 a acestei părți) ea va putea înfrâna un alt afect; c. e. d. d.

Teor. XV. — *Dorința care se naşte din cunoştința adevărată despre bun şi rău poate fi înăbuşită sau înfrânată de multe alte dorințe, cari izvorăsc din afectele de cari suferim.*

Dem.: Din cunoştința adevărată despre bun şi rău, întrucât este un afect, (teor. 8 a acestei părți) se naşte în mod necesar o dorință (definițiunea 1 a afectelor), care e cu atât mai mare, cu cât este mai mare afectul din care ea porneşte (după teor. 37 partea III).

Deoarece însă (după presupunere) dorinţa aceasta se naşte, pentrucă înţelegem ceva cu adevărat, ea provine din faptul că suntem activi (teor. 3 part. III). Aşa dar ea trebuie înţeleasă prin însăşi natura noastră (definiţiunea 2, partea III) şi prin urmare (teor. 7, partea III), puterea şi creşterea ei trebuie definită prin însăşi puterea omenească. Pe de altă parte însă dorinţele cari izvorăsc din afectele cari sunt pasiuni, sunt şi ele cu atât mai puternice, cu cât afectele respective sunt mai tari; dar puterea şi sporirea lor (teor. 5 a acestei părţi) trebuie definite prin puterea cauzelor exterioare, care, dacă o comparăm cu puterea noastră, întrece pe aceasta în mod incomparabil (teor. 3 a acestei părţi). Aşa dar dorinţele născute din asemenea afecte pot fi mai puternice decât dorinţa care provine din cunoştinţa adevărată despre bun şi rău, şi prin urmare (teor. 7 a acestei părţi) ele pot să o restrângă şi să o înfrâneze; c. e. d. d.

Teor. XVI. — *Dorinţa care se naşte din cunoştinţa adevărată despre un bine şi un rău viitor, poate fi mai uşor înfrânată sau înăbuşită de dorinţa pentru lucruri plăcute cari sunt prezente.*

Dem.: Un afect pentru ceva viitor este mai slab decât pentru ceva prezent (corol. teor. 9 a acestei părţi). Dorinţa deci, care provine din cunoştinţa adevărată despre bun sau rău, chiar dacă aceasta se referă la lucruri cari de faţă sunt bune, poate fi înăbuşită sau înfrânată de orice dorinţă întâmplătoare (după teor. precedentă, a cărei demonstraţiune este generală). Prin urmare dorinţa care provine din aceeaş cunoştinţă, întrucât ea se referă la lucruri viitoare, va putea fi mai uşor înfrânată sau înăbuşită ş. a. m. d.; c. e. d. d.

Teor. XVII. — *Dorinţa care derivă din cunoştinţa adevărată asupra unui bine şi a unui rău întâmplător, poate fi cu mult mai uşor înfrânată de dorinţa pentru un lucru prezent.*

Dem.: Demonstraţiunea acestei teoreme se face la fel ca şi cea a teoremei precedente, după corol. teor. 12 a acestei părţi.

Scol.: Prin cele spuse am arătat, după cum cred, pentruce oamenii sunt mai uşor influenţaţi de o părere oarecare decât de adevărata raţiune, şi pentru ce cunoştinţa adevărată despre bun şi rău provoacă emoţii şi e învinsă adeseori de patimi de tot felul. De aci au luat naştere cuvintele vestite ale poetului:

Video meliora proboque deteriora sequor

La acelaş lucru, precum se pare, se gândi şi Eclesiastul când

zise: „Şi cine ştie multe, are şi multă durere". Dar eu nu spun aceasta spre a se deduce că este mai preferabil să fii neînvăţat decât să fii învăţat, sau că din punct de vedere al înfrânării afectelor nu-i nici o deosebire între un om înţelept şi un om neînţelept; eu zic aceasta, pentrucă e necesar să cunoaştem puterea precum şi neputinţa naturii noastre, ca să putem stabili ce poate şi ce nu poate să facă raţiunea, pentru a înfrâna afecţiunile. In partea de faţă însă am să vorbesc numai de neputinţa omului, fiindcă m'am hotărît să scriu separat despre puterea raţiunii împotriva afectelor.

T e o r. XVIII. — *Dorinţa care se naşte din plăcere este, în împrejurări egale, mai puternică decât aceea care se naşte din neplăcere.*

D e m.: Dorinţa este însăşi esenţa omului (după defin. I a afectelor), cu alte cuvinte (teor. 7, partea III) este puterea prin care omul caută să-şi menţină existenţa. Dorinţa deci, care izvorăşte din plăcere, este cu mult întărită de acest afect însuşi (după definiţiunea plăcerii în scol. teor. 77, part. III); dorinţa însă care izvorăşte din neplăcere este cu mult înfrânată de însuşi acest afect (după aceeaş scol.). Puterea dorinţei deci care se naşte din plăcere trebuie definită ca putere omenească împreunată cu aceea a unei cauze exterioare; iar puterea dorinţei care provine din neplăcere, trebuie definită numai ca putere omenească. Cea dintâi deci, este mai puternică decât cea de a doua.

S c o l.: Prin aceasta am explicat cauzele neputinţei şi ale nestatorniciei oamenilor şi am arătat pentru ce nu sunt conduşi de principiile raţiunii. Mai am însă să arăt ce ne prescrie raţiunea şi ce fel de afecte se potrivesc cu regulele raţiunii omeneşti şi în fine, care afecte sunt în contrazicere cu ele. Dar înainte de a începe să explic aceasta pe larg după metoda mea geometrică, vreau mai întâiu să arăt pe scurt *ce ne dictează raţiunea,* pentru ca astfel concepţia mea să fie mai lesne pricepută de oricine. Cum raţiunea nu dictează nimic care ar fi în contrazicere cu natura, urmează de aci că ea dictează numai ca omul să se iubească pe sine, să-şi caute folosul său adevărat şi să dorească tot ceeace îl conduce cu adevărat la o mai mare perfecţiune, şi în genere să caute cu toată puterea lui, să-şi menţină existenţa. Aceasta este tot aşa de adevărat, cum este adevărat, că întregul este mai mare decât părţile sale. Vezi teor. 4 partea III.

Deoarece însă virtutea (definiţiunea 8 a acestei părţi) nu-i

altceva decât a trăi după legile propriei sale naturi, şi deoarece fiecare caută să-şi menţină existenţa sa (după teor. 7 part. III) numai după legile naturii sale, rezultă de aci în rândul întâi, că baza virtuţii nu-i altceva decât sforţarea de a-şi menţine existenţa şi că fericirea constă în faptul că fiecare are puterea de a-şi menţine existenţa sa. In al doilea rând urmează, că virtutea trebuie căutată pentru sine însăşi, şi că nu există nimic care ar fi mai preferabil şi mai folositor decât virtutea şi prin urmare că nimic n'ar trebui să fie dorit mai mult decât ea. In rândul al treilea însă urmează că sinucigaşii sunt neputincioşi şi se lasă pe deplin învinşi de forţe exterioare cari stau în contrazicere cu natura lor. Deasemenea reese din postulatul 4 partea II că nu putem ajunge nici odată la o astfel de stare, în care pentru menţinerea existenţei noastre să nu avem nevoie de lucruri exterioare şi să trăim fără raporturi cu lumea. In ceeace priveşte sufletul nostru, este sigur că intelectul nostru ar fi mai puţin desăvârşit, dacă sufletul ar exista singur şi dacă n'ar putea concepe nimic altceva decât pe sine însuşi. Deci, există multe lucruri în afară de noi, cari ne sunt folositoare şi pe cari, din cauza aceasta, trebuie să ni le dobândim. Printre acestea însă nu ne putem imagina altele mai preferabile decât acelea cari se potrivesc pe deplin cu natura noastră. Căci dacă de pildă se unesc doi indivizi de acelaş caracter, ei formează un individ de două ori mai puternic decât unul singur. Nu există deci, nimic mai folositor omului decât omul însuşi, şi după părerea mea oamenii nu pot dori nimic care ar fi mai potrivit pentru menţinerea existenţei lor decât o astfel de societate, în care sufletele şi corpurile tuturor ar forma un singur suflet şi un singur corp şi toţi ar căuta cu aceeaşi tragere de inimă numai ceeace contribue la menţinerea existenţei lor şi este folositor tuturor. Din aceasta reese că oamenii cari sunt conduşi de raţiune, cu alte cuvinte, oamenii cari după principiile raţiunii îşi caută folosul lor, nu doresc pentru ei înşişi ceeace n'ar dori şi celorlalţi oameni, şi prin aceasta ei sunt drepţi, credincioşi şi cinstiţi. Acestea sunt principiile raţiunii, pe cari am vrut să le stabilesc aci prin puţine cuvinte, înainte de a le explica după o metodă mai amănunţită. Am făcut aceasta ca să atrag atenţia acelora cari în principiul de a-şi căuta folosul propriu văd baza nelegiuirii, nu însă a virtuţii şi a pietăţii. După ce însă am arătat că lucrurile stau astfel, cum le-am expus, vreau să o dovedesc şi după metoda pe care am întrebuinţat-o până aci.

T e o r. XIX. — *Fiecare, după legile firii sale, dorește și refuză în mod necesar aceea ce el consideră bun sau rău.*

D e m.: Cunoștința despre bun și rău este (teor. 8 a acestei părți) însuși afectul plăcerii sau al neplăcerii, întrucât suntem conștienți de el, și (teor. 28 partea III) fiecare dorește în mod necesar aceea ce el consideră bun și, din contră, refuză aceea ce consideră rău. Dar dorința aceasta nu-i altceva decât însăși esența omului sau natura lui (după definițiunea despre „dorință" în scol. teor. 9 part. III. și definițiunea 1 a afectelor). Fiecare deci dorește și refuză în mod necesar, după legile firii sale ș. a. m. d.; c. e. d. d.

T e o r. XX. — *Cu cât cineva se silește mai mult și e în stare să-și caute folosul său, cu alte cuvinte, să-și mențină existența, cu atât este mai mare virtutea sa; dimpotrivă întrucât cineva omite să-și caute folosul său, cu alte cuvinte să-și mențină existența, este neputincios.*

D e m.: Virtutea este însăși puterea omului care se explică numai din esența lui (definițiunea 8 a acestei părți), cu alte cuvinte (teor. 7, partea III), prin puterea prin care omul caută să-și mențină existența. Deci, cu cât cineva se silește mai mult, ca să-și mențină existența, cu atât este mai mare virtutea sa și dimpotrivă (teor. 4 și 6, partea III), întrucât cineva nu-și caută folosul său, este neputincios; c. e. d. d.

S c o l.: Deci, nimeni nu neglijează folosul său și nu omite să-și conserve existența sa, dacă nu este învins de forțe exterioare, cari sunt contrare firii lui. Eu zic că nimeni nu refuză hrana și nu se sinucide din necesitatea firii sale, ci numai dacă e constrâns de forțe exterioare, ceeace se poate întâmpla în variate feluri. Unul se sinucide, fiindcă un om îi apucă mâna, în care din întâmplare se află o sabie, și-l forțează să-și îndrepte sabia spre propria sa inimă. Altul se sinucide ca și Seneca, fiindcă e constrâns de porunca unui tiran să-și taie vinele, și fiindcă vrea să evite un rău mai mare prin unul mai mic; în fine, altul se sinucide din motive exterioare necunoscute, cari stăpânesc imaginațiunea și apasă corpul lui într'un mod atât de puternic, încât el obține o formă cu totul deosebită de cea anterioară, despre care în suflet nu poate exista nici o idee (teor. 10 partea III). Dar este tot așa cu neputință ca din necesitatea firii sale un om să dorească neexistența sa sau să se schimbe într'o altă formă, cum este imposibil ca din nimic să se

creeze ceva, ceeace fiecare, după puţină reflexiune, poate înţelege uşor.

T e o r. XXI. — *Nimeni nu poate dori să fie fericit, să facă bine şi să trăiască bine, dacă nu doreşte totodată să existe, să fie activ şi să trăiască, cu alte cuvinte să existe în realitate.*

D e m.: Demonstraţiunea acestei teoreme, sau mai bine zis acest fapt se înţelege dela sine şi rezultă din definiţiunea dorinţei. Căci dorinţa (după definiţiunea 1. a afectelor) de a trăi fericit sau bine, de a face bine, ş. a. m. d., este însăşi esenţa omului, cu alte cuvinte (teor. 7 partea III), este puterea prin care omul caută să-şi menţină existenţa sa. Prin urmare nimeni nu poate dori ş. a. m. d. C. e. d. d.

T e o r. XXII. — *Nu se poate concepe nici o altă virtute care ar fi anterioară acesteia (adică sforţării de a-şi menţine existenţa).*

D e m.: Sforţarea de a persevera în existenţă este însăşi esenţa unei fiinţe (teor. 7 partea III). Deci dacă s'ar putea concepe o virtute care ar fi mai înainte de această sforţare de a-şi menţine existenţa, atunci s'ar concepe (definiţiunea 8 a acestei părţi) că esenţa unei fiinţe se precedează pe sine însăşi, ceeace (după cum se vede) este absurd de admis. Prin urmare nu se poate concepe o altă virtute ş. a. m. d. C. e. d. d.

C o r o l.: Sforţarea de a-şi menţine existenţa este prima şi unica bază a virtuţii. Căci nu se poate concepe nici un principiu care să fie mai înainte de această sforţare (după teor. anterioară), şi fără aceasta (teor. 21 a acestei părţi) nu se poate concepe nici o virtute.

T e o r. XXIII. — *Intrucât un om este determinat la o acţiune oarecare din cauza ideilor sale inadecuate, nu se poate zice în mod absolut, că el lucrează din virtute; aceasta se poate afirma numai atunci, când este determinat din cauza înţelegerii sale.*

D e m.: Intrucât un om e determinat la o acţiune de idei inadecuate, el e pasiv (teor. 1 partea III), cu alte cuvinte (definiţiunea 1 şi 2 partea III), el face ceva ce nu se poate înţelege prin esenţa lui însăşi, sau (definiţiunea 8 a acestei părţi) ce nu rezultă din virtutea lui. Dar întrucât un om este determinat la acţiune din cauza cunoştinţei, el e activ (după aceeaş teor. 1 partea III), cu alte cuvinte (definiţiunea 2 partea III) el face ceva ce se înţelege din însăşi esenţa lui, sau (definiţiunea 8 a acestei părţi) ceeace rezută în mod adecuat din virtutea lui; c. e. d. d.

T e o r. XXIV. — *A lucra din virtute în mod absolut, nu este altceva în noi, decât a lucra, a trăi și a ne menține existența (aceste trei expresiuni înseamnă unul și acelaș lucru) sub conducerea rațiunii, bazându-ne pe virtutea de a ne căuta folosul nostru propriu.*

D e m.: A lucra din virtute, nu este altceva (după definițiunea 8 a acestei părți), decât a fi activ după legile propriei noastre naturi. Dar noi suntem activi numai atunci, când înțelegem (teor. 3 partea III). Deci, a lucra din virtute, nu este altceva în noi, decât a lucra, a trăi și a ne menține existența, și aceasta (corol. teor. 22 a acestei părți) bazându-ne pe virtutea de a ne căuta folosul nostru propriu ; c. e. d. d.

T e o r. XXV. — *Nimeni nu caută să-și mențină existența sa în interesul unui alt lucru.*

D e m.: Sforțarea ce o face orice ființă ca să-și mențină existența, se explică din însăși esența ei (teor. 7 partea III). Deci, numai din ea, dar nu din esența unui alt lucru rezultă (teor. 6 partea II) că fiecare caută să-și mențină existența. Dealtfel aceastā teoremă reese și din corol. teor. 22 a acestei părți. Căci dacă omul ar căuta să-și mențină existența în interesul unui alt lucru, atunci acest lucru ar fi baza virtuții lui (precum se înțelege dela sine), ceeace (după corolarul numit) este absurd. Prin urmare nimeni nu caută, ș. a. m. d. C. e. d. d.

T e o r. XXVI. — *Toate sforțările pe care le facem după rațiune, nu tind la altceva decât la cunoaștere, și sufletul folosindu-se de rațiune, nu consideră nimic mai folositor decât aceea ce ne aduce cunoaștere*

D e m.: Sforțarea nu este altceva decât însăși esența unei ființe (teor. 7 partea III) și întrucât ea există ca atare, noi o concepem ca și înzestrată cu puterea de a persevera în existență (teor. 6 partea III) și de a face aceea ce rezultă în mod necesar din ea. Vezi definițiunea pornirii în scol. teor. 9. partea III. Dar esența rațiunii nu este altceva decât sufletul nostru, întrucât are idei clare și distincte. Vezi definițiunea rațiunii în scol. 2 teor. 40 partea II. Deci (teor. 40 partea II) tot ceeace încercăm prin rațiune nu este altceva decât a înțelege. Deoarece însă sforțarea aceasta a sufletului ca să-și mențină existența sa prin rațiune, nu este altceva decât încercarea de a înțelege (după partea întâia a acestei teoreme), urmează de aci că această sforțare de a înțelege

(corol. teor. 22 a acestei părţi) este unica şi prima bază a virtuţii. Deci, noi nu vom căuta să cunoaştem lucrurile din cauza unui scop oarecare (teor. 25 a acestei părţi), ci dimpotrivă, sufletul nostru, întrucât raţionează, nu va considera nimic ca bun pentru el decât aceea ce îl conduce la cunoaştere (după definiţiunea întâia a acestei părţi); c. e. d. d.

Teor. XXVII. — *Ştim cu siguranţă că bun e numai aceea ce contribue cu adevărat la cunoaştere, iar rău numai aceea ce ne împiedică ca să cunoaştem ceva.*

Dem.: Intrucât sufletul raţionează, el nu doreşte nimic altceva decât a cunoaşte, şi el nu consideră nimic mai folositor decât aceea ce contribue la cunoaştere (după teor. precedentă). Dar sufletul (teor. 41 şi 43 partea II, precum şi scol.) are o cunoştinţă evidentă asupra lucrurilor numai atunci când are idei adecuate sau (ceeace este acelaş lucru după scol. 2 teor. 40 part. II) când raţionează. Prin urmare ştim cu siguranţă că bun e numai aceea ce contribue la cunoaştere, iar rău e numai aceea ce ne împiedică. C. e. d. d.

Teor. XXVIII. — *Binele cel mai desăvârşit al sufletului este cunoştinţa despre Dumnezeu, şi virtutea cea mai desăvârşită a sufletului este a cunoaşte pe Dumnezeu.*

Fiinţa supremă pe care sufletul o poate cunoaşte, este Dumnezeu; cu alte cuvinte (definiţiunea 6 partea I), fiinţă absolut infinită fără de care (teor. 15. partea I) nimic nu poate exista şi nu se poate concepe. Aşa dar (teor. 26 şi 27 a acestei părţi) folosul sau binele cel mai desăvârşit (după defin. 1 a acestei părţi) al sufletului este cunoaşterea lui Dumnezeu. Apoi urmează că sufletul este activ numai atunci (teor. 1 şi 3, partea III), când înţelege, şi numai în acest caz (teor. 23 a acestei părţi) se poate zice în mod absolut că el lucrează din virtute. Deci, înţelegerea este virtutea absolută a sufletului. Dar fiinţa supremă pe care sufletul o poate cunoaşte, este Dumnezeu (precum tocmai am dovedit). Prin urmare virtutea cea mai desăvârşită a sufletului este a înţelege sau a cunoaşte pe Dumnezeu; c. e. d. d.

Teor. XXIX. — *Un lucru individual a cărui natură se deosebeşte cu totul de firea noastră, nu poate ajuta, nici împiedeca puterea noastră de a lucra, şi vorbind în mod absolut, nimic nu ne poate fi bun sau rău dacă nu are ceva comun cu noi.*

D e m.: Puterea oricărui lucru individual, prin urmare și aceea a omului (corol. teor. 10 partea II) în virtutea căreia el există și acționează, este determinată de un alt lucru individual (teor. 28 partea I), a cărui natură (teor. 6 partea II) trebuie concepută prin acelaș atribut prin care se concepe și natura omului. Deci, oricum ar fi concepută puterea noastră de a lucra, ea poate fi determinată, adică întărită sau împiedecată de un alt lucru individual, care are ceva comun cu noi, iar nu de puterea unui alt lucru care se deosebește de noi în întregime. Deoarece însă noi numim bun sau rău ceeace este cauza unei plăceri sau a unei neplăceri (teor. 8 a acestei părți), cu alte cuvinte (scol. teor. 11 partea III), ceeace mărește sau micșorează, întărește sau împiedecă puterea noastră de a lucra, urmează de aci că un lucru a cărui natură este cu totul deosebită de a noastră, nu ne poate fi nici bun nici rău; c. e. d. d.

T e o r. XXX. — *Nici un lucru nu poate fi rău din cauza că are ceva comun cu noi, ci întrucât este rău, e și în contrazicere cu noi.*

D e m.: Numim rău aceea ce este cauza neplăcerii noastre (teor. 8 a acestei părți); cu alte cuvinte (după definițiunea neplăcerii în scol. teor. 11 partea III.), aceea ce micșorează sau împiedecă puterea noastră de a lucra. Deci, dacă un lucru oarecare ar fi rău pentru noi din cauză că are ceva comun cu noi, atunci lucrul ar putea să micșoreze sau să împiedece tocmai aceea ce are comun cu noi; această însă (teor. 4 partea III) este absurd. Deci, nici un lucru nu poate fi rău din cauză că are ceva comun cu noi, ci dimpotrivă, dacă este rău, cu alte cuvinte (precum am arătat tocmai acum), dacă poate micșora sau împiedeca puterea noastră de a ucra, atunci (după teor. 5 partea III) ne este contrar; c. e. d. d.

T e o r. XXXI. — *Orice lucru care se potrivește cu natura noastră, este absolut bun.*

D e m.: Căci dacă un lucru oarecare se potrivește cu firea noastră, atunci nu poate fi rău (după teor. precedentă); va fi deci, sau bun sau indiferent. Dacă însă se presupune că nu este nici bun nici rău, atunci (după axioma acestei părți) din natura lui n'ar rezulta nimic ce ar servi la menținerea firii noastre, cu alte cuvinte (după presupunere), n'ar rezulta nimic ce ar servi la menținerea naturii lucrului însuși: dar aceasta este absurd (teor. 6 partea III). Orice lucru, prin urmare, care se potrivește cu natura noastră, trebuie să fie bun, în mod necesar; c. e. d. d.

C o r o l.: De aci reese că un lucru oarecare ne este cu atât mai folositor, cu cât se potrivește mai mult cu firea noastră; și viceversa, cu cât ne este mai folositor, cu atât se potrivește mai mult cu natura noastră. Căci dacă nu se potrivește cu natura noastră, atunci trebuie să fie deosebit sau în contrazicere cu ea. Dacă e deosebit, atunci (teor. 29 a acestei părți) nu ne va putea fi nici bun nici rău; dacă însă e contra, atunci va fi contrar și în aceea ce este comun cu natura noastră; aceasta însă înseamnă (după teor. precedentă) că va fi contrar binelui, adică va fi rău. Deci, nimic nu poate fi bun, dacă nu se potrivește cu natura noastră și deasemenea, orice lucru ne este cu atât mai folsitor, cu cât se potrivește mai mult cu firea noastră și viceversa; c. e. d. d.

T e o r. XXXII. — *Intrucât oamenii sunt expuși pasiunilor, nu se poate spune că ei se potrivesc între ei din fire.*

D e m.: Dacă zicem că anumite lucruri se potrivesc între ele din firea lor, atunci înțelegem aceasta din punct de vedere al puterilor (teor. 7 partea III), iar nu din punct de vedere al neputinței sau al negațiunii, și prin urmare (scol. teor. 3 partea II), nici din acela al pasiunii. Deaceea nu se poate zice că oamenii se potrivesc între ei, întrucât sunt supuși pasiunilor; c. e. d. d.

S c o l.: Aceasta se înțelege dela sine. Căci dacă zicem că o culoare albă se potrivește cu cea neagră, fiindcă nici una dintre aceste culori nu este roșie, atunci afirmăm în mod absolut că albul și negrul nu se potrivesc între ele în nici o privință. Deasemenea dacă cineva zice că o piatră e asemănătoare cu o ființă vie, fiindcă ambele sunt limitate și neputincioase, sau fiindcă nici una nu există din necesitatea firii sale, sau în fine fiindcă ele pot fi întrecute de puterea cauzelor externe în mod nelimitat, atunci înseamnă aceasta că o piatră și un om nu se aseamănă deloc între ele. Căci lucrurile cari se potrivesc între ele numai în privința unei negațiuni, sau în ceeace nu au comun între ele, nu se aseamănă deloc între ele.

T e o r. XXXIII. — *Intrucât oamenii sufăr de afecte cari sunt pasiuni, ei se pot deosebi între ei din fire și astfel unul și acelaș om este diferit de el însuși și nestatornic cu sine.*

D e m.: Natura sau esența afectelor nu se poate explica numai prin esența sau natura noastră (defin. 1 și 2, partea III), ci trebuie explicată și prin puterea sau (teor. 7 partea III) natura cauzelor externe, comparată cu a noastră. De aci rezultă că orice afect are

atâtea feluri, de câte feluri sunt şi obiectele cari ne influenţează (teor. 56 partea III), şi că oamenii pot fi influenţaţi de unul şi acelaş obiect în foarte multe feluri (vezi teor. 51 partea III); din acest punct de vedere deci unii se pot deosebi de alţii, din firea lor, şi în fine unul şi acelaş om (după aceeaş teor. 51 part. III) este influenţat de acelaş obiect în foarte multe feluri şi aşa fiecare este nestotarnic, etc.; c. e. d. d.

Teor. XXXIV. — *Intrucât oamenii sunt cuprinşi de afecte, cari sunt pasiuni, unul poate fi contrar altuia.*

Dem.: Un om, de pildă Petru, poate fi cauza, pentru care Pavel se întristează şi anume, când Petru se aseamănă în câteva raporturi cu o altă fiinţă pe care o urăşte Pavel (teor. 16 partea III) sau când Petru singur se bucură de un lucru pe care şi Pavel îl iubeşte (vezi teor. 32 partea III şi scol.) sau din alte motive (pe cele mai principale le vezi în scol. teor. 55. partea III). Din aceasta însă va rezulta (defin. 7 a afectelor) că Pavel va simţi ură împotriva lui Petru şi prin urmare (teor. 40 partea III şi scol.) că şi Petru va fi cuprins de ură împotriva lui Pavel, aşa că unul va căuta a face rău celuilalt (teor. 39 partea III), cu alte cuvinte (teor. 30 a acestei părţi) unul va fi contrar altuia. Dar afectul de neplăcere este totdeauna o pasiune (teor. 59 partea III); prin urmare întrucât oamenii sunt cuprinşi de afecte cari sunt pasiuni, unul poate fi contrar altuia

Scol.: Am spus că Pavel urăşte pe Petru, fiindcă îşi imaginează că acesta se bucură de ceeace şi el la rândul său iubeşte. De aci pare a urma, la prima vedere, că ambii se duşmănesc, pentrucă iubesc acelaş lucru şi se potrivesc între ei, din firea lor; dar dacă aceasta ar fi adevărat, atunci ar fi false teoremele 30 şi 31 a acestei părţi. Dacă însă vom examina aceasta cu atenţiune, vom vedea că aici nu există nici o contrazicere. Căci aceşti doi indivizi nu se duşmănesc, întrucât firea lor se potriveşte una cu alta, va să zică, întrucât ei iubesc acelaş lucru, ci întrucât nu se înţeleg între ei. Căci întrucât firea lor îi îndeamnă să iubească acelaş lucru, iubirea lor (teor. 31 partea III), cu alte cuvinte (definiţiunea 6 a afectelor) plăcerea lor se întăreşte tocmai din cauza aceasta; şi dacă unul apare respingător altuia, nu se întâmplă aceasta din pricină că ambii iubesc acelaş lucru şi se potrivesc între ei: din contră, cauza acestui fapt este că ei din firea lor nu se potrivesc între ei.

Căci noi presupunem că Petru are o idee despre un lucru iubit pe care-l posedă, iar Pavel tot despre acel lucru pe care l-a pierdut. De aci rezultă că unul simte neplăcere, iar celălalt plăcere, și numai din acest punct de vedere unul este contrar altuia. Putem arăta la fel de uşor că celelalte motive ale urei pornesc numai din faptul că oamenii din firea lor nu se înţeleg între ei, iar nu din motivul că se înţeleg între ei.

Teor. XXXV. — *Intrucât oamenii trăesc sub conducerea rațiunii, firea lor se potrivește totdeauna în mod necesar una cu alta.*

Dem.: Intrucât oamenii suferă de afecte cari sunt pasiuni, ei din fire se pot deosebi între ei (teor. 33 a acestei părți) și unii pot fi chiar contrari altora (după teor. precedentă). Iar când trăiesc sub conducerea rațiunii (teor. 3 partea III), atunci se zice că sunt activi; deci, ceeace rezultă din firea omenească, întrucât ea se manifestă prin rațiune, trebuie să fie înțeles (defin. 2 partea III) prin însăși natura omenească, drept cauză nemijlocită. Deoarece însă fiecare dorește, după legile firii sale, ceeace este bun, și caută să înlăture aceea ce el consideră rău (teor. 19 a acestei părţi), şi deoarece tot ceeace raţiunea consideră bun sau rău, este absolut bun sau rău (teor. 41, partea II), urmează de aci că oamenii cari tăiesc sub conducerea raţiunii, fac în mod necesar aceea ce este bun pentru natura omenească, şi prin urmare bun pentru fiecare om, cu alte cuvinte (corol. teor. 31 a acestei părţi), ei fac ceeace este în acord cu natura fiecărui om. Aşa dar oamenii se potrivesc între ei în mod necesar totdeauna, când trăiesc sub conducerea rațiunii; c. e. d. d.

Corol. I.: Nu există în natură nimic individual care ar fi mai folositor omului decât un alt om, care trăieşte sub conducerea rațiunii. Căci lucrul cel mai folositor pentru om este acela care se potrivește cel mai mult cu firea sa (corol. teor. 31 a acestei părţi), adică (precum se înțelege dela sine) un om. Dar acțiunile omului decurg absolut din legile naturei sale, când trăieşte sub conducerea raţiunii (definiţiunea 2 partea III), şi numai atunci se potrivește omul totdeauna în mod necesar cu firea aproapelui său (după teor. precedentă). Prin urmare nu există nimic individual care să fie mai folositor omului decât un alt om, ș. a. m. d.

Corol. II.: Când oamenii își caută folosul lor cu cea mai

mare stăruință, atunci își sunt foarte folositori în mod reciproc. Căci cu cât fiecare dintre ei își caută mai mult folosul său și se silește ca să-și mențină existența, cu atât este mai mult înzestrat cu virtute (teor. 20 a acestei părți), sau ceeace înseamnă acelaş lucru, (definițiunea 8 a acestei părți) cu cât este mai mult înzestrat cu putere de a lucra după legile firii sale, cu alte cuvinte (teor. 3 partea III) cu puterea de a trăi sub conducerea rațiunii. Dar oamenii se potrivesc între ei foarte mult, atunci când trăiesc sub conducerea rațiunii (după teor. precedentă). Prin urmare (după corol. precedent) oamenii își vor fi foarte folositori în mod reciproc, atunci când fiecare își va căuta mai mult folosul său; c. e. d. d.

Scol.: Insăși viața zilnică cu exemplele sale nenumărate ne dovedește, cât de clar se poate, ceea ce am arătat aci, așa încât toți zic că un om este pentru altul un Dumnezeu. Dar oamenii trăiesc numai rar sub conducerea rațiunii și lucrurile stau cu totul altfel: și anume oamenii sunt invidioşi și unii sunt antipatici altora. Cu toate acestea ei nu pot să trăiască singuratici, așa încât definiția că omul este o ființă sociabilă le place foarte mult; și într'adevăr lucrurile stau așa, că din societatea omenească se trag mai multe avantagii decât daune. Să lăsăm, deci, pe satirici, să râdă de treburile omeneşti cât le place, sau pe teologi să le deteste și pe melancolici să laude viața incultă și țărănească și să disprețuiască cât le place pe oameni şi să admire animalele, ei totuşi vor recunoaşte că oamenii pot să-și procure mai ușor ceeace le lipsește, dacă unul ajută pe celălalt, și că numai prin închegarea puterei lor ei se pot apăra împotriva primejdiilor ce îi amenință. In fine nu vorbesc despre faptul că este cu mult mai preferabil și mai demn de noi ca să ne dobândim cunoștințele despre acțiunile oamenilor, decât ale animalelor. Dar despre aceasta vorbesc într'alt loc.

Teor. XXXVI. — *Binele suprem la care tind cei călăuziți de rațiune, este comun tuturor oamenilor și toți se pot bucura de el deopotrivă.*

Dem.: A lucra din virtute, înseamnă a lucra sub conducerea rațiunii (după teor. 24 a acestei părți) și tot ceeace încercăm a face după rațiune, nu este altceva decât a înțelege (teor. 26 a acestei părți). Așa dar (teor. 28 a acestei părți) binele suprem la care tind cei călăuziți de virtute, constă în a cunoaște pe Dumnezeu, cu alte cuvinte (teor. 47 partea II și scol.) un bine care este comun

tuturor oamenilor şi pe care toţi oamenii, întrucât sunt de aceeaş fire, îl pot poseda deopotrivă; c. e. d. d.

S c o l.: Totuşi s'ar putea pune următoarea întrebare: dacă binele suprem la care tind cei călăuziţi de virtute, n'ar fi comun tuturora, oare n'ar rezulta din aceea ce am spus mai sus, (vezi teor. 34 a acestei părţi), că oamenii cari trăiesc sub conducerea raţiunii, adică (teor. 35 a acestei părţi) oamenii, întrucât se potrivesc din fire, ar putea fi şi contrari între ei? La această întrebare am să răspund următoarele: Nu din întâmplare, ci din însăşi natura raţiunii rezultă că binele suprem al omului care urmează calea virtuţii este comun tuturora, fireşte fiindcă un astfel de bine rezultă din însăşi esenţa omului, întrucât se manifestă prin raţiune, şi fiindcă omul n'ar putea să existe şi nici măcar să fie conceput, dacă n'ar avea puterea de a se bucura de acest bine suprem. Căci esenţa sufletului omenesc (teor. 47 partea II) constă în cunoştinţa adecuată despre esenţa eternă şi infinită a lui Dumnezeu.

T e o r. XXXVII. — *Binele pe care-l caută pentru sine cel călăuzit de virtute, îl doreşte el şi celorlalţi oameni, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât este mai mare cunoştinţa sa despre Dumnezeu.*

D e m.: Intrucât oamenii trăiesc sub conducerea raţiunii, ei sunt foarte folositori unul altuia (după corol. 1 teor. 35 a acestei părţi); fiind deci, (după teor. 19 a acestei părţi) conduşi de raţiune, vom căuta cu tot dinadinsul ca şi ceilalţi să trăiască sub conducerea raţiunii. Dar binele pe care şi-l doreşte cel ce este condus de raţiune, cu alte cuvinte (după teor. 24 a acestei părţi) cel ce urmăreşte virtutea, nu este altceva decât înţelegerea (după teor. 26 a acestei părţi). Rezultă de aci că cel ce e călăuzit de virtute, va dori şi celorlalţi oameni acelaş bine, pe care-l doreşte pentru sine. Apoi, dorinţa raportată la suflet este însăşi esenţa sufletului (după def. 1 a afectelor). Aceasta însă constă în cunoaştere (după teor. 47 partea I) şi care nu poate să existe şi să fie concepută fără cea din urmă (după teor. 15 partea I). Prin urmare, cu cât esenţa sufletului implică o cunoştinţă mai desăvârşită despre Dumnezeu, cu atât va fi mai mare şi dorinţa, după care cel călăuzit de virtute va dori şi aproapelui său acelaş bine, la care tinde el însuşi; c. e. d. d.

Astfel: Un bine pe care cineva şi-l doreşte din toată inima, va fi iubit mai tare, atunci când acel cineva va observa că şi alţii iubesc acelaş bine (teor. 31 partea III). Aşa dar (după corol. aceleeaş

teor.) el va îndemna şi pe ceilalţi să iubească binele pe care-l iubeşte el însuşi. Deoarece însă acest bine (după teor. precedentă) este comun tuturor oamenilor şi toţi îl pot dobândi, urmează că el va îndemna (după aceeaş argumentaţie) şi pe ceilalţi să-l dobândească, şi el va încerca aceasta (teor. 37 partea III) cu atât mai mult, cu cât se va folosi mai mult de acest bine; c. e. d. d.

Scol. I.: Cel care numai dintr'un afect oarecare îndeamnă pe alţii să iubească ceeace iubeşte el însuşi, şi să trăiască după planul său, face aceasta numai după un imbold momentan şi provoacă desgust oamenilor cărora le plac alte lucruri şi cari la rândul lor, fiind împinşi de acelaş imbold momentan, îndeamnă pe ceilalţi să trăiască după planul lor. Deoarece însă binele suprem pe care şi-l doresc cei îndemnaţi de un afect oarecare, e adeseori de o aşa natură, încât numai unul singur îl poate poseda, rezultă de aci că cei cari iubesc un astfel de bine, nu se încred în ei înşişi, şi pe când povestesc cu bucurie despre virtuţile obiectului iubit, le este frică, că nu se va crede ceeace ei spun despre acest obiect. Dar cel care caută să conducă raţional pe ceilalţi, nu lucrează după un îndemn momentan ci cu blândeţă şi inimă binevoitoare, având deplină încredere în sine. Pe lângă aceasta eu numesc „religiune" tot ceeace dorim precum şi tot ceeace facem, întrucât avem o idee despre Dumnezeu, sau întrucât cunoaştem pe Dumnezeu. Prin „pietate", însă, înţeleg dorinţa de a face bine, care se naşte în noi dacă trăim sub conducerea raţiunii. Apoi numesc „onestitate" dorinţa care îndeamnă pe cel călăuzit de raţiune, să se împrietenească cu semenii săi, şi „onest" numesc aceea ce aprobă oamenii cari trăiesc sub conducerea raţiunii; din contra, consider „ruşinos" tot ceeace este contrar ideii de prietenie. Pe lângă aceasta am arătat deja, cari sunt cauzele fundamentale ale societăţii. Astfel se înţelege uşor deosebirea între virtutea adevărată şi neputinţă, şi anume, adevărata virtute nu este altceva decât a trăi numai sub conducerea raţiunii, pe când neputinţa constă în singurul fapt că omul se lasă condus de împrejurări şi este determinat de ele, să facă aceea ce cere orânduirea generală a lucrurilor, iar nu aceea ce cere natura lui, considerată în ea însăşi. Aceasta este ceeace am promis în scol. 18 a acestei părţi că voiu dovedi. De aci însă reese că legea care interzice înjunghierea animalelor, este bazată mai mult pe o superstiţiune deşartă şi milă exagerată, decât pe raţiunea sănătoasă. Prin-

cipiul de a căuta folosul propriu ne învaţă, să ne unim cu oamenii prin legătură de prietenie, iar nu cu animalele sau cu alte fiinţe a căror natură este deosebită de cea omenească. Dreptul pe care animalele îl au faţă de noi, îl avem şi noi faţă de ele, şi dat fiind că dreptul fiecăruia se bazează pe puterea şi virtutea sa, rezultă din aceasta că oamenii au un mai mare drept asupra animalelor decât acestea asupra lor. Totuşi nu neg că animalele au simţuri, dar neg că din cauza aceasta să nu fie admis ca noi să ne căutăm folosul şi să le întrebuinţăm după placul nostru, tratându-le aşa cum ne convine mai bine. Căci natura lor nu seamănă cu a noastră şi afectele lor sunt deosebite de ale oamenilor. Vezi scol. teor. 57 partea III. Mai rămâne să explic ce este drept sau nedrept, păcat şi merit. Despre aceasta vezi scol. următoare.

Scol. II.: In apendicele părţei întâia am promis că voiu explica ce se numeşte *laudă* şi *dojană, merit* şi *păcat* şi în fine ce se numeşte *drept* şi *nedrept*.

Lauda şi dojana le-am explicat în scol. teor. 29 partea III; despre celelalte noţiuni voiu vorbi aci. Dar mai înainte trebuie spus ceva despre starea naturală şi starea civilă a omului.

Fiecare există pe baza dreptului superior al naturii şi prin urmare fiecare face după dreptul suprem al naturii, ceeace rezultă în mod necesar din firea sa; şi astfel după toate drepturile naturale, fiecare judecă ceeace este bun sau rău şi îşi caută folosul după caracterul său (vezi teor. 19 şi 20 a acestei părţi), se răzbună (corol. 2 teor. 40 partea III) şi năzueşte ca să menţină ceeace iubeşte şi să distrugă ceeace urăşte (teor. 28 partea III).

Dacă oamenii ar trăi sub conducerea raţiunii, atunci fiecare s'ar bucura (corol. 1 teor. 35 a acestei părţi) de dreptul său fără a păgubi pe alţii. Deoarece însă sunt expuşi afectelor (corol. teor. 4 a acestei părţi), cari întrec foarte mult (teor. 6 a acestei părţi) puterea şi virtutea omenească, rezultă de aci că adeseori sunt împinşi în diferite direcţiuni (teor. 33 a acestei părţi) şi sunt contrari unii altora (teor. 34 a acestei părţi), cu toate că au nevoie de ajutorul reciproc (scol. teor. 35 a acestei părţi). Deci, pentru ca oamenii să trăiască în înţelegere şi ca unul să poată fi folositor altuia, trebuie ca fiecare să cedeze o parte din drepturile sale naturale şi ca toţi să se asigure în mod reciproc că nu vor face nimic ce le-ar putea aduce pagubă. Insă din teorema 7 a acestei părţi şi 39 a părţei a treia

reese, cum oamenii își pot da această siguranță în mod reciproc și pot deveni încrezători unii în alții, cu toate că sunt expuși afectelor în mod necesar (după corol. teor. 4 a acestei părți) și sunt schimbăcioși și nestatornici (după teor. 33 a acestei părți). Din teoremele amintite reese că nici un afect nu poate fi potolit decât printr'un alt afect mai puternic și contrar aceluia care trebuie învins și că fiecare numai atunci se ferește de a face rău, când îi este frică de un alt rău mai mare.

Ori, pe baza acestor fapte se va putea alcătui societatea, ca să aibă numai ea singură drepturile pe care le are fiecare, și anume dreptul de a se răzbuna și de a stabili ce este bun sau rău. Deci, societatea trebuie să aibă puterea de a stabili o ordine generală de a trăi, de a da legi și de a le garanta, dar nu prin rațiune, pentrucă aceasta nu poate potoli afectele (după scol. teor. 17 a acestei părți) ci prin amenințări. O astfel de societate, care este bazată pe legi și pe puterea de a se conserva se numește *Stat*, iar cei cari sunt apărați prin legile Statului se numesc *cetățeni*. Din aceasta însă putem ușor înțelege că în starea naturală nu există nimic care după o părere comună ar fi bun sau rău, pentrucă oricine trăiește în starea naturală, își vede numai de treburile sale și procedează după caracterul său; din punctul de vedere al propriului său folos, însă, el însuși hotărăște ce este bun sau rău. In starea naturală nimeni nu este obligat prin nici o lege să asculte de altul, decât de el însuși. Așa dar în starea naturală nu se poate forma ideea despre păcat; ea se formează în starea *civilă*, unde este stabilit după învoiala tuturora, ce este bun și ce este rău, fiecare fiind ținut să se supună legilor Statului. Deci, *păcatul* nu este altceva decât neascultarea, care se pedepsește numai după singurul drept al Statului; dimpotrivă, *ascultarea* este socotită ca un merit al cetățenilor și din cauza aceasta un cetățean ascultător este considerat demn să se bucure de avantagiile Statului. Apoi în starea naturală nimeni nu este stăpânul unui lucru oarecare după învoiala tuturora, și nu există nici un lucru în natură despre care s'ar putea zice că cutarea sau cutare este stăpânul acestui lucru; toate sunt ale tuturora și prin urmare, în starea naturală nu se poate concepe învoiala care dă altuia ce este al său sau care jefuește pe altul de ceeace este al său: cu alte cuvinte, în starea naturală nu există nimic care s'ar putea numi *drept* sau *nedrept*: aceasta există în starea civilă, unde se hotărăște după învo-

iala tuturor ceeace este al unuia sau al altuia. Din aceasta reese că *drept* şi *nedrept, păcat* şi *merit* sunt numai noţiuni formale şi nu atribute, care explică firea sufletului. Dar despre aceasta am vorbit destul.

T e o r. XXXVIII. — *Orice lucru care produce în corpul omenesc o atitudine, în urma căreia el poate fi influenţat în mai multe feluri, sau care îl face capabil de a influenţa obiectele exterioare în mai multe feluri, este folositor omului, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât corpul devine mai capabil de a fi influenţat în mai multe feluri şi de a influenţa alte obiecte în tot atâtea moduri; dimpotrivă, ceeace face ca trupul omenesc să fie mai puţin capabil de aceasta, este dăunător.*

D e m.: Cu cât trupul devine mai capabil de cele amintite, cu atât devine şi sufletul mai apt de a înţelege (teor. 14 partea II); aşa dar orice lucru care pune corpul în asemenea stări şi îl face capabil de cele amintite, este bun şi folositor în mod necesar (teor. 26 şi 27 a acestei părţi) şi anume cu atât mai folositor, cu cât poate face corpul mai capabil de aceste lucruri; dimpotrivă (după aceeaş teor. 14 partea II. întrebuinţată în mod invers şi teor. 26 şi 27) orice lucru este dăunător pentru corp, dacă îl face mai puţin capabil de cele amintite; c. e. d. d.

T e o r. XXXIX. — *Ceeace contribue la menţinerea raportului de mişcare şi repaos, pe care părţile corpului omenesc îl au între ele, este bun; din contră, aceea ce face ca părţile corpului omenesc să aibă între ele un alt raport de mişcare şi de repaos, este rău.*

D e m.: Corpul omenesc are nevoie de mai multe alte lucruri (postulatul 4 part. II) ca să se menţină pe sine. Dar ceeace constitue forma corpului omenesc, se bazează pe faptul că părţile sale îşi comunică în mod reciproc mişcările după un anumit raport (după definiţia care se află înainte de lema 4 după teor. 13. partea II). Deci orice lucru care contribue la menţinerea raportului mişcării şi al repaosului pe care-l au părţile corpului omenesc între ele, susţine şi forma corpului omenesc, şi prin urmare are drept efect (postulatul 3 şi 6 partea II) că trupul poate fi influenţat şi că influenţează şi el obiectele exterioare în mai multe feluri; aşa dar (după teor. precedentă) orice lucru de acest fel este bun. Apoi orice lucru care face ca printre părţile corpului omenesc să se schimbe raportul între mişcare şi repaos, are de efect (după aceeaş

definițiune din partea a doua) că trupul omenesc își ia o altă formă, cu alte cuvinte (precum se înțelege dela sine, și precum am amintit la sfârșitul prefeții acestei părți) că trupul se distruge și prin urmare, devine cu totul incapabil de a fi influențat în diferite feluri; deci orice lucru de acest fel este rău (după teorema precedentă); c. e. d. d.

Scol.: In partea a cincea se va explica cum asemenea lucruri pot fi folositoare sau dăunătoare și sufletului. Dar aici am să notez că după părerea mea corpul moare atunci când între părțile sale s'a format un nou raport al mișcării și repaosului. Căci nu pot să neg că trupul omenesc, chiar dacă reține circulația sângelui și toate celelalte însușiri din cauza cărora el este considerat viu, își poate schimba natura într'o alta cu totul deosebită, deoarece nici o argumentație nu mă determină să presupun că trupul numai atunci este mort, când s'a schimbat în cadavru. Insăși experiența ne învață contrarul, deoarece se întâmplă adeseori că un om suferă astfel de schimbări, încât n'aș putea zice că dânsul a rămas acelaș. Un asemenea caz l-am auzit despre un poet spaniol, care a fost lovit de o boală grea, așa încât după însănătoșire n'a știut nimic despre viața sa din trecut și n'a crezut că tragediile și fabulele pe care le-a scris, sunt ale sale. Și într'adevăr, dacă n'ar fi uitat și limba maternă, el s'ar fi putut considera ca un copil mare. Dacă aceasta ar părea de necrezut, ce vom zice despre copiii, a căror fire oamenii în vârstă înaintată cred că e așa de deosebită de firea lor, încât nimeni n'ar putea să-i convingă că și ei au fost odată copii, dacă ei n'ar deduce aceasta dela alții? Pentru ca să nu dau prilej la noui întâmplări, vreau să trec peste aceasta.

Teor. XL. — *Ceeace contribue la unirea oamenilor sau ceeace face ca oamenii să trăiască în bună înțelegere, este folositor, iar ceeace provoacă discordia în Stat este rău.*

Dem.: Căci ceeace face ca oamenii să trăiască în bună înțelegere, are și de efect ca ei să trăiască sub conducerea rațiunii (după teor. 35 a acestei părți); așa dar (după teor. 26 și 27 a acestei părți) aceste lucruri sunt bune; iar (după aceeași argumentație) lucrurile cari provoacă discordie sau neînțelegere, sunt rele.

Teor. XLI. — *Plăcerea nu este direct rea, ci din contră e bună; iar neplăcerea este direct rea.*

Dem.: Plăcerea (după teor. 11 partea III și scol.) este un

afect prin care puterea de acţiune a corpului se măreşte şi se întăreşte; iar neplăcerea este un afect prin care această putere se micşorează sau se slăbeşte; aşa dar (după teor. 38 a acestei părţi) plăcerea este bună în sine; c. e. d. d.

T e o r. XLII. — *Veselia (hilaritas) nu poate fi excesivă, pentrucă e bună totdeauna; iar melancolia este totdeauna rea.*

D e m.: Veselia (vezi definiţia acestui afect în scol. teor. 11 partea III) este o plăcere care constă în aceea că toate părţile corpului sunt la fel influenţate de ea, cu alte cuvinte (după teor. 11 partea III) puterea de acţiune a corpului se măreşte sau se întăreşte, aşa că raportul reciproc dintre mişcare şi repaos rămâne neschimbat în toate părţile sale; aşa dar (după teor. 39 a acestei părţi) veselia este totdeauna bună şi nu poate fi excesivă. Melancolia însă (definiţia acestei afecţiuni se află şi ea în scol. teor. 11 partea III) este o neplăcere, care în raportul ei cu trupul nostru, constă în aceea că micşorează puterea lui de a lucra şi o slăbeşte în mod absolut; aşa dar (teor. 38 a acestei părţi) ea este totdeauna rea; c. e. d. d.

T e o r. XLIII. — *Desfătarea (titillatio) poate fi excesivă şi poate fi rea; iar durerea poate fi bună din acelaş punct de vedere din care desfătarea sau plăcerea este rea.*

D e m.: Desfătarea este o plăcere referitoare la corp, constând în aceea că una sau mai multe părţi ale corpului sunt impresionate mai tare decât altele (vezi definiţia în scol. teor. 11 partea III): Insă influenţa aceasta poate fi aşa de puternică, încât să întreacă pe toate celelalte acţiuni ale corpului (teor. 6 a acestei părţi) şi să se ţină de el cu îndârjire, restrângând capacitatea sa de a fi influenţat în multe alte feluri; aşa dar (teor. 38 a acestei părţi) desfătarea este rea. Durerea însă, considerată în ea însăşi, nu poate fi niciodată bună (după teor. 41 a acestei părţi), pentrucă ea e tristeţă. Dat fiind însă că creşterea puterii ei se bazează pe puterea cauzei ei externe, în raport cu a noastră (teor. 5 a acestei părţi), rezultă de aci că putem concepe nenumărate grade şi feluri de putere a acestui afect (după teor. 3 a acestei părţi); aşa dar putem concepe durerea şi ca un afect, care înfrână desfătarea, ca să nu depăşească limitele sale, şi care face (după partea primă a acestei teoreme) ca aptitudinile corpului să nu devină mai mici; în acest caz durerea va fi bună; c. e. d. d.

T e o r. XLIV. — *Iubirea şi dorinţa pot fi excesive.*

D e m.: Iubirea este o plăcere împreunată cu ideea asupra unei cauze externe (defin. 6 a afectelor). Desfătarea deci, însoțită de o idee asupra unei cauze externe (scol. teor. 11 partea III) este o iubire; așa dar (după teor. precedentă) iubirea poate fi excesivă. O dorință însă e cu atât mai tare, cu cât e mai tare afectul din care ea se naște (teor. 37 partea III). Deci, precum un afect oarecare (după teor. 6 a acestei părți) poate să suprime celelalte acțiuni ale omului, tot așa și dorința care se naște din acest afect poate suprima celelalte dorințe și poate fi tot așa de excesivă, cum am arătat despre desfătare în teorema precedentă; c. e. d. d.

S c o l.: Veselia pe care am numit-o bună, poate fi mai ușor concepută, decât observată în realitate. Căci afectele, de care suntem stăpâniți zilnic, au de regulă un raport cu o singură parte din corpul nostru, influențându-l mai mult decât pe celelalte părți. De aceea afectele noastre devin adeseori foarte excesive și țin sufletul nostru atât de adâncit în observațiunea unui singur obiect, încât el nu se poate gândi și la altele. Dar cu toate că oamenii sunt expuși mai multor afecte, și numai puțini dintre ei suferă de unul și acelaș afect, există și oameni cari totdeauna sunt stăpâniți numai de un singur afect. Căci adeseori observăm că oamenii sunt așa de mult influențați de un singur obiect, încât îl consideră prezent, cu toate că în realitate nu este înaintea lor. Dacă aceasta se întâmplă, când omul nu doarme, atunci zicem să respectivul aiurează sau că și-a pierdut mintea; ca lipsiți de minte sunt socotiți și aceia cari ard de dragoste și zi și noapte nu visează decât pe iubita sau amanta lor și astfel provoacă de regulă râs. Dar sgârcitul care se gândește numai la afaceri, avere și bani, precum și ambițiosul care se gândește numai la slavă etc., pe aceștia nu-i considerăm ca deliranți, fiindcă de regulă ne sunt respingători și sunt socotiți ca demni de ura noastră. De fapt însă și sgârcenia, ambiția, lascivitatea, etc., sunt diverse feluri de delir, cu toate că nu se socotesc printre boalele omenești.

T e o r. XLV. — *Ura niciodată nu poate fi bună.*

D e m.: Dacă urîm pe cineva, atunci căutăm să-l distrugem (după teor. 39 partea III), cu alte cuvinte, (după teor. 37 a acestei părți) căutăm a-i face ceeace-i este rău. Prin urmare ș. a. m. d. C. e. d. d.

S c o l.: Menționez că aci și în cele ce urmează eu vorbesc numai despre felul urii care se referă la om.

Corol. I.: Invidia, bătaia de joc, dispreţul, mânia, răzbunarea şi celelalte afecte, cari sunt feluri de ură sau iau naştere din ea, sunt rele, ceeace reese şi din teor. 39 partea III şi teor. 37 a acestei părţi.

Corol. II.: Tot ce dorim, când suntem cuprinşi de ură, este respingător, iar din punctul de vedere al Statului este nedrept. Aceasta reese şi din teor. 39 partea III şi din definiţiunea despre ceeace este respingător şi nedrept, care se află în scol. teor. 37 a acestei părţi.

Scol. II.: Ţin să spun că între batjocură (pe care am numit-o în corol. I., rea) şi râs există o mare deosebire, deoarece râsul ca şi gluma este o plăcere pură; aşa dar nu poate trece peste măsură, şi este bun în sine (după teor. 41 a acestei părţi). Numai o superstiţie invidioasă şi tristă ne poate opri ca să ne bucurăm.

Căci pentru ce să fie mai de dorit să ne potolim foamea şi setea decât să alungăm melancolia din inima noastră? Convingerea pe care eu mi-am format-o este următoarea: Nici o putere divină şi nici un alt om nu se bucură de neputinţa mea şi de neajunsurile mele decât numai cel invidios, considerând drept virtuţi lacrimile mele, suspinele, frica şi alte afecte care sunt semne aparente ale unui suflet neputincios. Dimpotrivă, cu cât ne bucurăm mai mult, cu atât este mai mare perfecţiunea la care ajungem, cu alte cuvinte, cu atât avem mai multă parte din natura dumnezeească. Deci, a se folosi de lucruri şi a se bucura de ele în cadrele posibilităţii (însă nu până la desgust, deoarece aceasta nu înseamnă a se bucura) este felul de a trăi al unui om înţelept. Eu zic că un om înţelept se foloseşte de mâncări şi băuturi plăcute, în mod cumpătat, îşi găseşte plăcere în mirosuri, în frumuseţea naturii, în haine frumoase, muzică, jocuri gimnastice, teatre şi alte distracţii asemănătoare, la cari oricine poate participa fără a pricinui cuiva un rău oarecare. Căci trupul omenesc este compus din foarte multe părţi de o natură diferită, cari au nevoie de o hrană continuă, nouă şi felurită, pentru ca întregul corp să fie deopotrivă de capabil la tot ceeace rezultă din natura sa şi, prin urmare, ca şi sufletul să fie capabil de a înţelege cât mai mult posibil. Această ordine de a trăi deci, stă în deplin acord atât cu principiile noastre cât şi cu experienţa generală. Prin urmare, dacă şi o altă ordine de a trăi este bună, atunci a noastră este cea mai bună, şi trebuie

pe orice cale recomandată, fără ca să mai vorbim despre aceasta mai clar sau mai amănunțit.

Teor. XLVI. — *Cel care trăiește sub conducerea rațiunii, caută cu toată puterea sa, să răsplătească cu iubire și generositate ura altuia împotriva sa, mânia, disprețul, etc.*

Dem.: Toate afectele de ură sunt rele (după corol. 1 al teoremei precedente); așa dar acela care trăiește sub conducerea rațiunii, își va da silința pe cât se poate, să nu fie cuprins de afecte de ură (teor. 19 a acestei părți), și prin urmare (teor. 37 a acestei părți) se va sili ca nici altul să nu sufere de aceste afecte. Dar ura răsplătită cu ură se mărește: iar răsplătită prin iubire poate fi potolită (teor. 43 partea III), așa încât se transformă în iubire (teor. 44 partea III). Deci, cel care trăește sub conducerea rațiunii, va căuta să răsplătească cu iubire ura altuia etc.; cu alte cuvinte va căuta s'o răsplătească cu generositate (vezi definiția acestui afect în scol. teor. 59 partea III). C. e. d. d.

Scol.: Intr'adevăr, cel ce vrea să-și răzbune prin ură nedreptățile suferite, trăiește nenorocit. Dar cel care se silește, să învingă ura prin iubire, luptă voios și sigur, rezistă tot așa de ușor, fie unui om fie mai multora și are foarte puțină nevoie de sprijinul norocului. Dar cei biruiți, se retrag de bunăvoie, și aceasta nu în urma micșorării rezistenței lor, ci în urma sporirii ei. Toate acestea rezultă clar din însăși definițiile despre iubire și intelect, așa că nu mai e nevoie de a demonstra aceasta mai amănunțit.

Teor. XLVII. *Afectele de speranță și teamă nu pot fi bune in sine.*

Dem.: Nu există un afect de speranță și teamă fără tristeță. Căci teama (după definiția 13 a afectelor) e o neplăcere și speranța fără frică (vezi explicațiunea 12 și 13 defin. afect.) nu există. Așa dar (după teor. 41 a acestei părți) afectele acestea nu pot fi bune în sine, ci numai întrucât pot înfrâna excesele bucuriei (după teor. 43 a acestei părți); c. e. d. d.

Scol.: Nu trebuie să uităm însă că aceste afecte indică o lipsă de cunoștință și o neputință sufletească; din cauza aceasta și încrederea, disperarea, plăcerea sensuală, mustrarea de cuget, sunt semne de neputință sufletească. Căci deși încrederea și plăcerea sensuală sunt afecte de bucurie, totuși se presupune că sunt precedate de tristeță, adică de speranță și teamă. Deci, cu cât ne silim mai mult să trăim

sub conducerea rațiunii, cu atât căutăm mai mult să nu depindem de speranță, să ne scăpăm de frică, să înfruntăm pe cât se poate hazardul și să ordonăm acțiunile noastre după stricta ordine ce o dictează rațiunea.

Teor. XLVIII. — *Stima exagerată și disprețul sunt totdeauna afecte rele.*

Dem.: Aceste afecte sunt în contrazicere cu rațiunea (după definițiunea afectelor 21 și 22) și prin urmare (teor. 26 și 27 a acestei părți) ele sunt rele; c. e. d. d.

Teor. XLIX. — *Stima exagerată poate ușor să facă orgolios pe acela care e apreciat în mod exagerat.*

Dem.: Dacă observăm că cineva, din dragoste, ne stimează prea mult, ne vom lăuda (scol. teor. 41 partea III) sau vom simți plăcere (după defin. afect. 30) și dacă vom auzi vorbindu-se ceva bun despre noi, vom crede aceasta (teor. 25 partea III). Așa dar din amor propriu ne vom prețui prea mult, cu alte cuvinte (defin. afect. 28) vom deveni orgolioși; c. e. d. d.

Teor. L. — *Compătimirea ce o simte un om care trăiește sub conducerea rațiunii, este în sine rea și nefolositoare.*

Dem.: Căci compătimirea (defin. afect. 18) este neplăcere și prin urmare (teor. 41 a acestei părți) rea în sine. Binele însă, care rezultă din faptul că dorim a scăpa din mizerie pe un om pentru care simțim milă (după corol. 3 teor. 27 partea III), îl dorim numai din porunca rațiunii (după teor. 37 a acestei părți) și numai prin rațiune putem face ceva (teor. 27 a acestei părți) ce știm sigur că este bun. Așa dar compătimirea este rea în sine și nefolositoare pentru un om care trăiește sub conducerea rațiunii; c. e. d. d.

Corol.: Rezultă de aci că un om care trăiește după cum îi dictează rațiunea, caută pe cât îi este posibil, să nu sufere de compătimire.

Scol.: Acela care știe că totul rezultă din necesitatea naturii divine și se desfășoară după legile și principiile eterne ale naturii, nu va afla într'adevăr nimic care să constitue obiectul râsului sau urei sale, și nu va disprețui sau compătimi pe nimeni. Dimpotrivă, pe cât virtutea sa îi va permite, el va căuta să facă bine, cum se zice, și să se bucure. Căci cel care se lasă ușor influențat de sentimentul milei, sau e ușor mișcat de nenorocirea și lacrimile altuia, face adeseori ceva ce el pe urmă regretă, căci în starea de afect nu

facem nimic ce știm sigur că este bun și putem ușor fi amăgiți prin lacrimi false. Dar aci vorbesc numai despre un om care trăiește sub conducerea rațiunii. Cel însă care nici prin rațiune și nici prin compătimire nu poate fi îndemnat să ajute pe ceilalți, trebuie cu drept cuvânt numit neomenos și precum se pare (teor. 27 partea III) nu se aseamănă cu un om.

Teor. LI. — *Afecțiunea nu este în conrtazicere cu rațiunea, ci corespunde cu ea și poate chiar lua naștere din ea.*

Dem.: Căci afecțiunea este iubirea pentru acela care face bine aproapelui (după defin. 19 a afectelor). Așa dar ea poate fi raportată la suflet, întrucât îl considerăm activ (după teor. 59 partea III), cu alte cuvinte (după teor. 3 partea III), întrucât el înțelege; prin urmare afecțiunea corespunde rațiunii etc.

Astfel, acela care trăiește sub conducerea rațiunii, dorește și aproapelui său binele pe care și-l dorește pentru sine (după teor. 37 a acestei părți). Și când vede că cineva face bine altuia, atunci se întărește și dorința lui de a face bine; cu alte cuvinte (după teor. 11 partea III) el se bucură, și bucuria aceasta este însoțită de ideea (după presupunere) despre acela care face bine altuia; așa dar el este inspirat de afecțiunea pentru binefăcător (după defin. afectelor); c. e. d. d.

Scol.: Indignarea, după cum am definit-o (vezi defin. afect. 20), este rea în mod necesar (după teor. 45 a acestei părți). Dar trebuie amintit că, dacă puterea supremă a Statului, fiind condusă de obligațiunea de a menține pacea, pedepsește pe un cetățean care a făcut rău altuia, atunci nu este determinată la aceasta de indignare, fiindcă nu pedepsește din ură, ci din sentimentul datoriei.

Teor. LII. — *Mulțumirea de sine se poate naște din rațiune, și numai aceea care se naște din rațiune, este cea mai desăvârșită.*

Dem.: Mulțumirea de sine este plăcerea ce cuprinde pe un om când se observă pe sine și puterea sa de a lucra (după defin. afect. 25). Dar adevărata putere a omului de a lucra sau virtutea lui este rațiunea însăși (după teor. 3, partea III), pe care omul o observă în mod clar și distinct (după teor. 40 și 43, partea II). Prin urmare mulțumirea de sine se naște din rațiune. Apoi dacă omul se observă pe sine însuși, atunci nu percepe nimic mai clar și mai distinct decât ceeace rezultă din puterea lui de a lucra (după defin. 2, partea III), cu alte cuvinte (după teor. 3, partea III), ceeace re-

zultă din puterea sa de a înțelege. Aşa dar din însăşi observaţiunea aceasta se naşte cea mai supremă mulţumire de sine; c. e. d. d.

S c o l. : Intr'adevăr, mulţumirea de sine este cel mai înalt bine pe care-l putem nădăjdui. Căci (după ceeace am arătat în teor. 25, a acestei părţi) nimeni nu caută a persevera în existența sa pentru un scop anumit. Deoarece însă mulţumirea aceasta se nutreşte şi se întăreşte tot mai mult prin laudă (după corol teor. 53 partea III) şi se micşorează prin dojană (după corol. 1, teor. 55, part. III), rezultă de aci că lauda ne influenţează foarte mult, aşa încât nu putem suporta o viaţă ruşinoasă.

T e o r. LIII. — *Umilința (humilitas) nu este o virtute şi nu ia naştere din rațiune.*

D e m. : Umilinţa este o neplăcere care se naşte atunci când un om observă slăbiciunea sa (după defin. afect. 26). Intrucât însă un om se observă pe sine cu adevărata rațiune, el cunoaşte esenţa sa, cu alte cuvinte (după teor. 7, partea III), puterea sa. Prin urmare, dacă un om privindu-se pe sine observă o anumită slăbiciune, aceasta nu vine din motivul că se cunoaşte pe sine, ci (precum am arătat-o în teor. 55, partea III) pentrucă puterea sa de a lucra este restrânsă. Deci, dacă presupunem că un om observă neputinţa sa din cauză că vede o altă fiinţă care-i mai puternică decât el şi stabileşte prin această observare puterea sa proprie, atunci aceasta înseamnă că omul se cunoaşte pe sine în mod lămurit, (după teor. 26 a acestei părţi), ceeace întăreşte puterea sa de a lucra. Prin urmare tristeţa sau smerenia care se naşte din cauză că omul observă neputinţa sa, nu se naşte dintr'o observaţiune exactă sau din raţiune şi nu este o virtute, ci o pasiune; c. e. d. d.

T e o r. LIV. — *Căința nu este o virtute, cu alte cuvinte nu ia naştere din rațiune, ci dimpotrivă, acela care regretă o faptă oarecare, este foarte nenorocit şi neputincios.*

D e m.: Partea întâia a acestei teoreme se demonstrează ca şi teorema precedentă. Partea a doua însă reese din însăşi definiţia regretului (vezi defin. afect. 27). Căci omul care regretă o faptă oarecare, este stăpânit de o dorință irealizabilă şi de afectul tristeţei.

S c o l.: Deoarece oamenii rareori trăiesc, după cum dictează raţiunea, aceste două afecte, adică smerenia precum şi speranţa

şi teama aduc mai mult folos decât daună; deci dacă e necesar ca oamenii să păcătuiască, atunci e mai bine să păcătuiască în privința aceasta. Căci dacă toţi oamenii neputincioşi sufleteşte ar fi neastâmpăraţi la fel, şi n'ar avea frică sau ruşine de nimic, atunci prin ce alt mijloc de constrângere ar putea fi cârmuiţi? Norodul e teribil, dacă nu cunoaşte frica. De aceea nu e de mirare că proorocii, cari s'au îngrijit de folosul obştesc, nu însă de cel particular, au recomandat atât de mult căința şi smerenia. Şi într'adevăr, oamenii care sunt supuşi acestor afecte, pot fi îndemnaţi mai uşor, ca să trăiască sub conducerea raţiunii, cu alte cuvinte, ca să fie liberi şi să se bucure de o viaţă fericită.

Teor.: LV. — *Prea mare orgoliu sau prea mare umilire înseamnă o prea mare necunoştinţă de sine.*

Dem.: Reese din defin. afect. 28 şi 29.

Teor. LVI. — *Prea mare orgoliu sau prea mare umilire indică o prea mare neputinţă a sufletului.*

Dem.: Fundamentul întâiu al virtuţii este menţinerea existenţei (după corol. 24 a acestei părţi) şi aceasta sub conducerea raţiunii (după teor. 22 a acestei părţi). Deci, cel care nu se cunoaşte pe sine, nu cunoaşte fundamental tuturor virtuţilor şi prin urmare nu cunoaşte virtuţile. Apoi a lucra din virtute nu este altceva decât a lucra sub conducerea raţiunii (după teor. 24 a acestei părţi) şi cel care lucrează sub conducerea raţiunii, ştie în mod necesar că lucrează, condus fiind de raţiune (după teor. 43 partea II). Deci, cel care nu se cunoaşte deloc pe sine şi prin urmare (precum am arătat tocmai aici) nu cunoaşte toate virtuţile, nu lucrează deloc din virtute (precum reese din defin. 8 a acestei părţi) şi este cu totul neputincios sufleteşte: aşa dar (după teor. precedentă) prea mare orgoliu sau prea mare resemnare indică prea mare neputinţă sufletească; c. e. d. d.

Corol.: Din aceasta reese foarte lămurit că oamenii trufaşi şi smeriţi sunt foarte supuşi afectelor.

Scol.: Totuşi umilirea se poate vindeca mai uşor decât trufia, deoarece aceasta este un afect de plăcere, cea dintâi însă un afect de neplăcere: prin urmare (teor. 18) trufia este mai puternică decât umilirea.

Teor. LVII. — *Un om trufaş iubeşte tovărăşia paraziţilor şi a linguşitorilor, iar tovărăşia oamenilor generoşi nu-i place.*

D e m. : Trufia este o păcere, care se naşte când un om se apreciază pe sine mai mult decât e just (după defin. afect. 28 şi 6); un om trufaş deci, caută pe cât îi este posibil, să menţină părerea proprie despre sine (vezi scol. teor. 13 partea III). Aşa dar el caută tovărăşia paraziţilor şi a linguşitorilor (defin. acestor afecte nu le-am dat, deoarece sunt pe deplin cunoscute) şi evită prietenia cu oamenii generoşi, cari judecă despre el cum e just; c. e. d. d.

S c o l.: Ar fi prea mult, dacă aşi enumera aici toate viciile ce decurg din trufie; căci oamenii trufaşi sunt expuşi tuturor afectelor şi sunt foarte puţin susceptibili de iubire sau milă. Dar aici trebuie deasemenea amintit, că „trufaş" se numeşte şi acela care nu apreciază pe altul după dreptate. In acest înţeles deci, trufia trebuie definită ca plăcerea pornită dintr'o părere falsă, în urma căreia cineva crede a fi superior celorlalţi. Şi „umilirea", care este contrarul trufiei, trebuie definită ca neplăcere născută dintr'o idee falsă, în urma căreia cineva se consideră inferior faţă de ceilalţi. După constatarea aceasta însă concepem uşor că un om trufaş e absolut invidios (vezi scol. teor. 55 partea III) şi urăşte foarte mult pe aceia cari sunt slăviţi din cauza virtuţilor lor. Ura aceasta însă nu poate fi învinsă prin iubire sau binefaceri (vezi scol. teor. 41 partea III) şi oamenii trufaşi îşi găsesc plăcerea lor numai în tovărăşia acelora cari stau la discreţia neputinţei lor şi le măresc trufia lor până la nebunie.

Deşi umilirea este contrară trufiei, totuşi un om umilit este confrate cu trufaşul. Căci dat fiind că neplăcerea unui astfel de om se naşte din cauză că el judecă neputinţa sa, comparând-o cu puterea sau virtutea altora, această neplăcere se micşorează, cu alte cuvinte, un om umilit se şi bucură, când se gândeşte la viciile altora. De aici a provenit proverbul: „Este o mângâiere pentru oamenii nenorociţi, dacă au şi tovarăşi de nenorocire". Dar un om umilit se va întrista cu atât mai mult, cu cât se va considera pe sine mai inferior faţă de ceilalţi. De aci rezultă că nimeni nu este mai înclinat să invidieze pe alţii, decât oamenii umiliţi, şi că ei observă faptele celorlalţi foarte atent, pentru a le critica mai curând decât a le îndrepta, urmărind singurul scop ca să se laude cu umilirea lor, dar fără ca să piardă aparenţa celor umiliţi. Dar toate acestea rezultă din afectul umilirei aşa de necesar, precum din natura triunghiului rezultă că cele trei unghiuri ale sale

sunt egale cu două unghiuri drepte. Şi eu am spus deja că numesc aceste afecte şi altele asemănătoare rele, dacă mă refer numai la abilitatea omenească. Dar legile firii omeneşti atârnă de ordinea comună a naturii, din care omul face parte, ceeace am ținut să amintesc în treacăt, ca oamenii să nu creadă că enumăr viciile oamenilor și faptele lor absurde, iar nu natura şi însușirile lucrurilor. Căci în prefaţa părţii a treia am zis că privesc afectele oamenilor şi natura lor ca şi pe celelalte lucruri naturale. Şi, într'adevăr, ele arată, dacă nu puterea și dibăcia oamenilor, cel puţin pe aceea a naturii tot așa de evident ca și multe alte lucruri pe care le admirăm şi a căror privire ne place. Dar continui să arăt ce folos aduc afectele oamenilor şi ce daune le cauzează lor.

Teor. LVIII. — *Gloria nu este in contrazicere cu rațiunea, ci poate lua naștere din ea.*

Dem.: Reese din def. afect. 30 şi din def. despre aceea ce e onest, pe care o vezi în scol. teor. 37 a acestei părţi.

Scol.: Ceeace noi numim glorie deşartă, este un fel de mulţumire de sine care se menține numai pe baza unei aprecieri din partea norodului; și dacă această apreciere nu mai există, atunci dispare şi mulţumirea de sine, cu alte cuvinte (scol. teor. 52 a acestei părţi) dispare binele suprem pe care-l iubeşte fiecare. De aci rezultă că un om care se laudă că a câştigat aprecierea norodului, muncește zilnic, se chinue și încearcă s'o păstreze. Căci norodul este schimbăcios şi nestatornic, şi renumele se pierde uşor, dacă nu se menţine prin anumite mijloace; mai mult încă, dat fiind că toţi se silesc să câștige aplausele norodului, unul caută să micşoreze renumele altuia; din cauza aceasta se iveşte o ceartă asupra binelui celui mai apreciat de oameni și o dorință puternică ca unul în orice fel să învingă pe celălalt; acela însă care ese învingător, este slăvit mai mult pentrucă a adus pagubă celuilalt, decât din cauza că și-a adus vre-un folos. Deci, această glorie sau mulțumire de sine este într'adevăr deșartă, fiindcă n'are nici o valoare.

Ceeace trebuie notat despre rușine, reese ușor din cele spuse despre milă și căință. Adaog numai că rușinea este bună ca și compătimirea, — deși nu este o virtute — deoarece arată că un om care se rușinează, are dorința de a trăi cinstit. Deasemenea și durerea poate să fie bună, întrucât indică că un organ oarecare este vătămat, dar nu pe deplin distrus. Deci, cu toate că un om care

se ruşinează de o faptă săvârşită, este într'adevăr trist, totuşi el este mai desăvârşit decât un om fără ruşine, care nu doreşte deloc să trăiască cinstit.

Aceasta este tot ceeace m'am încumetat să scriu despre afectele de plăcere şi neplăcere. In ceeace priveşte însă dorinţele, ele sunt bune sau rele, întrucât iau naştere din afectele respective. Dar toate dorinţele noastre pornite din afecte, cari sunt pasiuni, sunt oarbe (precum se înţelege din ceeace am zis în scol. teor. 44 a acestei părţi) şi oamenii s'ar putea lipsi de ele pe deplin, dacă ar putea fi uşor îndemnaţi, ca să trăiască sub singura conducere a raţiunii, precum am arătat-o deja.

Teor. LIX. — *La toate acţiunile la care suntem determinaţi în urma unui afect care este o pasiune, putem fi determinaţi de raţiune şi fără afect.*

Dem.: A lucra după raţiune, nu este altceva (după teor. 3 şi defin. 2 partea III) decât a face ceeace rezultă din necesitatea naturii noastre, considerate în ea însăşi. Dar afectul de neplăcere este rău, întrucât micşorează sau impiedecă această putere de a lucra (după teor. 41 a acestei părţi). De acest afect deci, nu putem fi determinaţi la o acţiune pe care n'am putea-o săvârşi şi atunci când am fi conduşi de raţiune. Dar şi afectul de plăcere este rău, dacă împiedecă activitatea unui om (după teor. 41 şi 43 a acestei părţi). Deci, nici de acest afect nu putem fi determinaţi la o acţiune, la care n'am putea fi determinaţi şi de raţiune. In fine, întrucât plăcerea este bună, ea concordă cu raţiunea (căci consistă în faptul că puterea omului de a lucra se măreşte sau se întăreşte prin ea), şi ea devine o pasiune numai atunci, când puterea omului de a lucra nu este în aşa fel întărită, încât omul să se cunoască pe sine şi acţiunile sale în mod adecuat (după teor. 3 partea III. şi scol.). Ori, dacă un om care simte plăcere ar ajunge la o astfel de desăvârşire, încât să se cunoască în mod adecuat pe sine şi acţiunile sale, atunci ar fi capabil, chiar foarte capabil, să săvârşească aceleaşi acţiuni, la care de regulă este determinat de afecte ce sunt pasiuni. Dar toate afectele se referă la plăcere, neplăcere sau dorinţă, (vezi explicaţiunea 4-a a defin. afect.) şi dorinţa (după defin. afect. 1) nu este altceva decât însăşi încercarea de a lucra. La toate acţiunile prin urmare, la care suntem determinaţi printr'un afect.

care este o pasiune, putem fi determinaţi prin singura raţiune şi fără afect; c. e. d. d.

Altfel: O acţiune se numeşte rea, când se naşte din cauză că suntem însufleţiţi de un anumit afect rău (vezi corol. 1 teor. 45 a acestei părţi). Dar nici o acţiune, considerată în sine, nu este bună sau rea (precum am arătat în prefaţa acestei părţi), ci una şi aceeaş acţiune poate fi bună sau rea. Prin urmare şi raţiunea ne poate îndemna la aceeaş acţiune, care altădată este rea, sau care se naşte dintr'un anumit afect rău (după teor. 19 a acestei părţi). C. e. d. d.

Scol.: Explicăm aceasta mai clar printr'un exemplu: Acţiunea de a bate, considerată din punct de vedere fizic, şi anume din observaţia că omul ridică braţul, strânge pumnul şi lasă braţul cu putere în jos, aceasta este o facultate care se explică prin structura corpului nostru. Deci, dacă un om cuprins de mânie sau ură, este determinat să strângă pumnul şi să mişte braţul, aceasta se petrece, fiindcă una şi aceeaş acţiune poate fi legată de anumite imagini, precum am arătat-o în partea a doua; aşa dar putem fi determinaţi la una şi aceeaş acţiune, atât prin reprezentările pe care ni le formăm în mod confuz cât şi prin cele clare şi distincte. Se vede deci, că orice dorinţă ce se naşte dintr'un afect, care este o pasiune, devine de prisos, dacă oamenii pot fi determinaţi de raţiune la aceeaş acţiune. Dar să vedem pentru ce numim „oarbă" o dorinţă care se naşte dintr'un afect, care este o pasiune.

Teor. LX. — *Dorinţa izvorită din plăcerea sau neplăcerea ce o simte numai unul singur sau câteva din organele corpului nostru, dar nu toate, nu ţine seamă de ceeace este util omului întreg.*

Dem.: Să presupunem de exemplu că partea *A* din corpul nostru este întărită prin puterea unei cauze exterioare, aşa încât întrece pe celelalte (după teor. 6 a acestei părţi). Partea aceasta deci nu va căuta să piardă puterea sa, pentru ca şi celelalte părţi ale corpului să îndeplinească funcţiunea lor. Căci ea ar trebui să aibă şi puterea sau tăria, ca să piardă pe cea dintâiu; ceeace (după teor. 6 partea III) este absurd. Prin urmare, partea aceasta, şi deasemenea (după teor. 7 şi 12 partea. III) sufletul, va căuta să-şi menţină starea sa; aşa dar şi dorinţa care se naşte dintr'un astfel de afect de plăcere nu se va raporta la corpul întreg. Dacă dimpotrivă s'ar presupune că partea *A* este înfrânată, ca să revină

la valoarea lor şi celelalte părţi, atunci la fel se dovedeşte că dorinţa care se naşte din afectul de neplăcere, nici ea nu se raportează la corpul întreg; c. e. d. d.

Scol.: Deoarece în foarte multe cazuri plăcerea (după scol. teor. 44 a acestei părţi) se referă numai la o singură parte a corpului nostru, noi dorim să ne menţinem existenţa fără a ne îngriji de prosperitatea întregului nostru corp. La aceasta se mai adaogă că dorinţele noastre, ce ne stăpânesc în cea mai mare parte (după corol. teor. 9 a acestei părţi), se raportează de regulă la timpul prezent, iar nu la viitor.

Teor. LXI. — *Dorinţa care se naşte din raţiune, nu poate fi excesivă.*

Dem.: Dorinţa (după defin. afect. 1) considerată în sine, este însăşi esenţa omului, întrucât o concepem ca determinată într'un fel oarecare la o acţiune anumită. Aşa dar dorinţa care se naşte din raţiune, cu alte cuvinte (după teor. 3 partea III), care se iveşte în noi, întrucât suntem în acţiune, este însăşi esenţa sau firea noastră, întrucât o concepem ca determinată să săvârşească ceeace se concepe în mod necesar numai prin esenţa noastră (după defin. 2 partea III). Deci, dacă dorinţa aceasta ar putea să fie excesivă, atunci natura omenească, considerată în sine, ar putea ieşi din sine însăşi, sau ar avea mai mare putere decât are, ceeace este o contrazicere evidentă. Aşa dar dorinţa aceasta nu poate să fie excesivă; c. e. d. d.

Teor.: LXII. — *Intrucât sufletul concepe lucrurile după principiile raţionale, el este mişcat la fel, fie că are o idee despre ceva viitor sau trecut, fie despre ceva prezent.*

Dem.: Toate lucrurile pe care sufletul le concepe sub conducerea raţiunii, le concepe sub acelaş aspect al eternităţii sau necesităţii (corol. 2 teor. 44 partea II) şi cu aceeaş certitudine (teor. 43 partea II şi scol. ei). Deci, fie că sufletul are o idee despre ceva viitor sau trecut, fie despre ceva prezent, el o concepe cu aceeaşi necesitate şi are aceeaş certitudine. Fie deci, că o idee se referă la ceva viitor sau trecut, fie la prezent, ea va fi la fel adevărată, (teor. 41 partea II), cu alte cuvinte (după defin. 4 part. II), va avea totdeauna acelaş semn al unei idei adevărate. Aşa dar sufletul, întrucât concepe lucrurile după principiile raţiunii, este mişcat în acelaş fel, fie

că are o idee despre ceva viitor sau trecut, fie despre ceva prezent; c. e. d. d.

S c o l.: Dacă am avea o cunoştinţă adecuată despre durata lucrurilor şi am putea să fixăm prin raţiunea noastră timpul existenţei lor, atunci am privi lucrurile viitoare şi prezente cu acelaş afect, şi sufletul ar dori la fel un bine pe care-l consideră viitor ca şi un bine prezent, şi ar neglija un mai mic bine prezent în favoarea unuia mai mare şi necesar din viitor. Deasemenea deloc n'ar dori un bine prezent, care ar fi cauza unui rău viitor, precum o vom dovedi la timp. Dar în ce priveşte durata lucrurilor (după teor. 31 partea II), noi putem avea numai o cunoştinţă foarte inadecuată, şi noi stabilim timpul existenţei lor (după scol. teor. 44 partea II) numai prin facultatea noastră de imaginaţie, care nu este la fel afectată de imagina unui lucru prezent ca de aceea a unui lucru viitor. Deaceea cunoştinţa noastră despre bun sau rău este numai abstractă şi superficială şi judecata noastră despre ordinea lucrurilor şi conexiunea cauzelor, prin care stabilim ceeace în prezenţă ne este bun sau rău, apare mai curând imaginară decât reală. Aşa dar nu-i de mirat, dacă dorinţa care porneşte din cunoaşterea unui bine şi a unui rău viitor, poate fi lesne înfrânată prin dorinţa de a poseda lucruri plăcute care sunt de faţă. Despre aceasta vezi teor. 18 a acestei părţi.

T e o r. LXIII. — *Acela care este stăpânit de frică şi face bine pentru ca să scape de rău, nu este călăuzit de raţiune.*

D e m.: Toate afectele raportate la suflet, întrucât este activ, cu alte cuvinte (după teor. 3 partea III), raportate la raţiune, nu sunt altceva decât afecte de plăcere şi dorinţă (după teor. 59 partea III). Aşa dar (după defin. afect. 13) acela care este călăuzit de frică şi face bine de frica răului, nu este călăuzit de raţiune; c. e. d. d.

S c o l. I.: Oamenii superstiţioşi cari ştiu mai bine să mustreze pe ceilalţi pentru viciile lor, decât să-i înveţe virtuţile, şi cari nu încearcă să-i conducă prin raţiune, ci vor să-i constrângă prin frică, pentru ca ei mai curând să neglijeze, decât să iubească virtutea, au singura intenţiune ca ceilalţi să fie tot aşa de nenorociţi ca şi ei; de aceea nu-i de mirat, dacă sunt respingători pentru toţi.

C o r o l.: Printr'o dorinţă care izvorăşte din raţiune, noi urmărim direct binele şi evităm răul în mod indirect.

D e m.: Căci dorința care se naște din rațiune, se poate naște numai dintr'un afect de plăcere care nu este pasiune (după teor. 59 partea III), cu alte cuvinte ea se naște dintr'o plăcere care nu poate fi excesivă (după teor. 61 a acestei părți) iar nu din neplăcere. Așa dar ea (după teor. 8 a acestei părți) se naște din cunoașterea binelui, iar nu din aceea a răului și prin urmare dorim direct binele, când suntem călăuziți de rațiune și totodată evităm răul.

S c o l. II.: Acest corolar se aplică, dacă luăm ca exemplu un om bolnav și altul sănătos. De frica morții omul bolnav mănâncă ceeace nu-i place, cel sănătos însă se bucură de mâncare, și astfel își petrece viața mai bine decât atunci când i-ar fi frică de moarte și când ar dori direct să scape de ea. Deasemenea, dacă judecătorul osândește la moarte pe pârît, nu face aceasta din mânie sau ură, etc., ci din singura iubire a binelui obștesc și este călăuzit de rațiune.

T e o r. LXIV. — *Cunoștința răului este o cunoștință inadecuată.*

D e m.: Cunoștința răului (după teor. 8 a acestei părți) este însăși neplăcerea, întrucât suntem conștienți de ea. Neplăcerea însă este trecerea la o perfecțiune mai mică (după defin. afect. 3) care nu poate fi cunoscută numai prin esența omului (după teor. 6 și 7 partea III). Așa dar (după defin. 2 partea III) ea este o pasiune care (după teor. 3 partea III) depinde de idei inadecuate, și prin urmare (după teor. 29 partea II) cunoștința aceasta, adică cunoștința răului, este inadecuată; c. e. d. d.

C o r o l.: Rezultă de aci că sufletul n'ar avea nici o idee despre rău, dacă ar avea numai idei adecuate.

T e o r. LXV. — *Sub conducerea rațiunii vom alege dintre două bunuri pe cel mai mare, iar dintre două rele pe cel mai mic.*

D e m.: Binele care împiedecă ca să ne bucurăm de un bine mai mare, este într'adevăr un rău, căci (precum am arătat în prefața acestei părți) lucrurile sunt numite bune sau rele, întrucât le comparăm între ele și (după acelaș raționament) un rău e într'adevăr un mai mic bine. De aceea (după corol. precedent) vom dori sau vom alege, sub conducerea rațiunii, numai binele cel mai mare și răul cel mai mic; c. e. d. d.

C o r o l.: Sub conducerea rațiunii vom alege un rău mai mic de dragul unui mai mare bine și vom lăsa la o parte un mai

mic bine, care este cauza unui mai mare rău. Căci un rău care în acest caz se consideră mai mic, este într'adevăr un bine, şi contrar, un bine este un rău. De aceea (după corol. teor. precedente) noi vom dori pe unul şi vom lăsa la o parte pe celălalt; c. e. d. d.

T e o r. LXVI. — *Sub conducerea raţiunei vom prefera un mai mare bine viitor unui bine mai mic prezent; şi vom alege un mai mic rău prezent în locul unui rău mai mare viitor.*

D e m.: Dacă sufletul ar avea o cunoştinţă adecuată asupra viitorului, atunci ar fi mişcat de acelaş afect faţă de un lucru viitor ca şi de unul prezent (după teor. 62 a acestei părţi). Deci, din singurul punct de vedere al raţiunii, pe care-l susţinem în presupunerea acestei teoreme, lucrul rămâne acelaş, fie că îl socotim ca un mai mare sau mai mic bine sau rău viitor, fie ca unul prezent. Aşa dar (după teor. 65 a acestei părţi) vom dori un mai mare bine viitor faţă de unul mai mic prezent ş. a. m. d. C. e. d. d.

C o r o l.: Sub conducerea raţiunii vom dori un mai mic rău prezent, care este cauza unui mai mare bine viitor, şi vom lăsa la o parte un bine mai mic prezent care este cauza unui mai mare rău viitor. Acest corolar se raportează la teor. precedentă tot aşa ca şi corol. teor. 65 la însăşi teor. 65.

S c o l.: Ori, dacă comparăm aceasta cu cele spuse despre puterea afectelor, în partea prezentă până la teor. 18, vom vedea uşor, ce deosebire este între un om care stă numai sub influenţa afectelor şi a părerilor neîntemeiate şi acela care este condus de raţiune. Căci cel dintâiu face, cu sau fără voie, ceace nu cunoaşte de loc; cel din urmă însă face voie numai persoanei sale şi săvârşeşte numai ceeace ştie că este important în viaţa sa şi ceeace el doreşte din toată inima; din această cauză eu numesc pe unul rob, iar pe celălalt liber. Despre caracterul şi felul de a trăi al unui om liber vreau să spun aici ceva.

T e o r. LXVII. — *Omul liber nu se gâdeşte la nimic mai puţin decât la moarte, şi înţelepciunea sa nu constă în meditarea asupra morţii, ci în aceea asupra vieţii.*

D e m.: Omul liber, cu alte cuvinte, acela care trăieşte numai după cum îi dictează raţiunea, nu este călăuzit de frica morţii, (după teor. 63 a acestei părţi) ci caută direct binele său (după corol. aceleaş teor.), cu alte cuvinte (după teor. 24 a acestei părţi),

doreşte a lucra, a trăi şi a-şi menţine existenţa pe baza principiului de a căuta folosul său. Aşa dar el nu se gândeşte la nimic mai puţin decât la moarte; c. e. d. d.

T e o r. LXVIII. — *Dacă oamenii s'ar naşte liberi, ei nu şi-ar forma nici o idee despre bine şi rău, câtă vreme ar fi liberi.*

D e m.: Numesc liber pe acela care este călăuzit numai de raţiune. Deci, cel ce se naşte liber şi rămâne în această stare, are numai idei adecuate şi prin urmare, n'are nici o idee despre rău (după corol. teor. 64 a acestei părţi) precum nici despre bine (căci bine şi rău sunt noţiuni corelative); c. e. d. d.

S c o l.: Reese din teorema 4 a acestei părţi, că presupunerea de faţă este falsă şi poate fi concepută, întrucât considerăm natura omului numai ca atare, sau mai bine zis, întrucât considerăm pe Dumnezeu, nu ca fiinţă infinită, ci numai întrucât este cauza existenţei omului. In istoria sa despre primul om, Moise pare a fi vrut să stabilească aceasta precum şi alte lucruri, pe care le-am lămurit deja. Căci în ea nu-i vorba despre o altă putere a lui Dumnezeu decât despre aceea prin care el a creiat pe om, cu alte cuvinte, despre puterea prin care Dumnezeu s'a îngrijit numai de nevoile oamenilor; şi deaceea a scris că Dumnezeu a interzis omului liber să mănânce din pomul cunoştinţei binelui şi a răului, fiindcă odată ce ar mânca din el ar avea mai mult frică de moarte decât ar dori să trăiască; deasemenea, când bărbatul a cunoscut femeia care se potrivea complect cu firea lui, el a înţeles că pe lume nu poate exista nimic care i-ar fi mai folositor decât femeia; dar când a crezut că animalele îi sunt asemănătoare, atunci a început să le imite (vezi tero. 27 partea III) şi să piardă libertatea, pe care patriarhii au recâştigat-o, călăuziţi fiind de spiritul lui Christos, cu alte cuvinte de ideea despre Dumnezeu, singura de care depinde ca omul să fie liber şi să dorească şi celorlalţi oameni binele pe care-l doreşte pentru el însuşi, precum am arătat mai sus (după teor. 37 a acestei părţi).

T e o r. LXIX. — *Virtutea omului liber se arată tot aşa de bine în evitarea primejdiilor, ca şi în învingerea lor.*

D e m.: Un afect nu poate fi înfrânat nici înlăturat decât printr'un alt afect contrar şi mai puternic (după teor. 7 a acestei părţi). Dar temeritatea oarbă şi frica sunt afecte cari pot fi concepute ca aproape la fel de intensive (după teor. 5 şi 3 a acestei

părţi). Prin urmare avem nevoie de virtute sau de o putere sufletească la fel de mare (definiţia acestui afect o vezi în scol. teor. 59 partea III) pentru a restrânge frica, cu alte cuvinte (după defin. afect. 40 şi 41) omul liber evită primejdiile prin aceeaş putere sufletească prin care stăruieşte să le înfrunte.

C o r o l.: Fuga la timp se socoteşte la un om liber ca un semn de bărbăţie la fel de mare ca şi lupta; cu alte cuvinte, un om liber îşi alege fuga ca şi lupta cu aceeaş tărie sufletească şi prezenţă de spirit.

S c o l.: Ce este tăria sufletească sau ce înţelegem prin ea, am explicat în scol. teor. 59 partea III. Prin „primejdie" însă înţeleg tot ceeace poate fi cauza unui rău, adică cauza tristeţei, urei, discordiei, etc.

T e o r. LXX. — *Omul liber care trăieşte printre oamenii inculţi, se sileşte din toată puterea sa ca să evite binefacerile lor.*

D e m.: Fiecare judecă după natura sa ce este bun (vezi scol. teor. 39 partea III). Un om incult însă, care a făcut o binefacere cuiva, judecă după firea sa, şi văzând că acest bine e mai puţin apreciat din partea aceluia care l-a primit, el se întristează (după teor. 42 partea III). Dar un om liber se sileşte să aibă prietenie cu ceilalţi oameni (după teor. 37 a acestei părţi) şi nu-i răsplăteşte prin binefaceri imaginare ce corespund afectelor; şi aşa el se conduce pe sine însuşi şi pe ceilalţi după judecata liberă a raţiunii şi face numai aceea ce el socoteşte foarte important. Aşa dar un om liber, ca să nu fie oamenilor inculţi un obiect de ură şi să nu se acomodeze poftelor acestora, ci numai raţiunii, va căuta pe cât îi va fi posibil ca să evite binefacerile lor; c. e. d. d.

S c o l.: Zic „pe cât îi este posibil"; căci deşi oamenii sunt neştiutori, totuşi în momente grele numai ei pot aduce sprijin omenesc, care este cel mai important. Aşa se întâmplă adeseori, că trebuie acceptată o binefacere din partea lor şi să li se arate recunoştinţa după placul lor. Se mai adaogă la aceasta că trebuie să fim şi prevăzători, atunci când refuzăm binefacerile, ca să nu se pară că noi îi despreţuim sau că din sgârcenie ne ferim de răsplată; fugind astfel de ura lor, noi tocmai prin aceasta ne expunem acestui afect. Trebuie deci ţinut seamă de ceeace este folositor şi cinstit, atunci când refuzăm binefacerile.

T e o r. LXXI. — *Numai oamenii liberi sunt cu adevărat recunoscători.*

D e m.: Numai oamenii liberi sunt cu adevărat folositori unul altuia și sunt uniți prin cea mai strânsă legătură de prietenie (după teor. 35 a acestei părți și corol. 1), străduindu-se cu acelaș sentiment de iubire ca unul să ajute pe celălalt (după teor. 37 a acestei părți). Așa dar (după defin. afect. 34) numai oamenii liberi sunt cu adevărat recunoscători; c. e. d. d.

S c o l.: Recunoștința pe care o arată oamenii călăuziți de cupiditate oarbă, este foarte adeseori mai mult o afacere sau o șiretenie decât o adevărată recunoștință. Nerecunoștința nu este un afect. Totuși ea are ceva urât, fiindcă arată că amul este stăpânit de prea multă ură, mânie, trufie, sau sgârcenie. Căci cel ce din cauza neroziei sale nu știe să răsplătească binefacerile, nu este nerecunoscător, și cu mult mai puțin acela care nu se lasă încântat de darurile unei curtizane ca să servească râvnirei ei, sau de darurile unui hoț, ca să țină în taină hoția lui, sau a unui alt om asemănător. Dimpotrivă, un astfel de om arată că are un suflet statornic și nu se lasă înșelat prin daruri, spre paguba proprie sau a obștei.

T e o r. LXXII. — *Un om liber niciodată nu lucrează cu viclenie, ci totdeauna cu sinceritate.*

D e m.: Dacă un om liber, ca atare, ar lucra cu viclenie, atunci ar face aceasta din imboldul rațiunii (căci numai în acest caz îl numim liber); aceasta însă ar însemna că a lucra cu viclenie, este o virtute (după teor. 24 a acestei părți) și prin urmare (după aceeaș teor.) ar fi mai bine pentru oricine — în scopul de a-și păstra existența — să lucreze cu viclenie, cu alte cuvinte (ceeace se înțelege dela sine) ar fi mai bine pentru oameni să fie în acord numai prin cuvintele lor, iar de fapt să fie contrarii unul altuia: aceasta (după corol. teor. 31 a acestei părți) este absurd. Prin urmare un om liber ș. a. m. d. C. e. d. d.

S c o l.: Dacă cineva ar întreba: „Dacă un om ar putea să scape de primejdia morții amenințătoare prin viclenia sa, oare nu reese din principiul de a-și menține existența că în acest caz omul trebue să fie viclean?“ Răspunsul meu la această întrebare este următorul: „dacă rațiunea ar dicta aceasta, atunci ar dicta-o tuturor oamenilor; așa dar rațiunea ar sfătui pe oameni să se înto-

vărăşească numai cu viclenie, pentru scopul de a-şi strânge puterile şi de a avea drepturi comune: cu alte cuvinte, raţiunea ar învăţa ca oamenii să nu aibă de fapt drepturi comune: aceasta însă este absurd.

Teor. LXXIII. — *Un om care este călăuzit de raţiune, este mai liber într'un stat unde trăeşte după orânduirea obştească, decât în singurătate, unde ascultă numai de el însuşi.*

Dem.: Omul condus de raţiune este ascultător (teor. 63 a acestei părţi), îndemnat fiind nu de frică, ci de năzuinţa de a-şi păstra existenţa în conformitate cu principiile raţiunii, cu alte cuvinte (scol. teor. 66 a acestei părţi) silindu-se să trăiască liber, ţinând seamă de viaţa şi de utilitatea socială (după teor. 37 a acestei părţi) şi prin urmare (precum am arătat în scol. 2 teor. 37 a acestei părţi) străduindu-se a trăi după ordinea comună a Statului. Deci, omul călăuzit de raţiune doreşte să trăiască tot mai liber şi să respecte legile Statului; c. e. d. d.

Scol.: Aceasta şi alte consideraţiuni asemănătoare pe care le-am arătat despre *libertatea adevărată a omului* se referă la puterea sufletească, cu alte cuvinte (scol. teor. 59 partea III) la bărbăţie şi generositate. Şi nu cred necesar să arăt toate însuşirile puterii sufleteşti, aceasta cu atât mai puţin, cu cât un om puternic sufleteşte nu urăşte pe nimeni, nu invidiază pe nimeni, n'are mânie împotriva nimănuia, nu consideră pe nimeni ca inferior şi nu dispreţueşte pe nimeni şi este cel mai puţin orgolios. Căci tot ceeace se referă la *viaţa adevărată* şi *religiune*, rezultă clar din teoremele 37 şi 46 a acestei părţi şi anume, că ura trebuie învinsă prin iubire, şi că cel călăuzit de raţiune doreşte şi celorlalţi binele pe care-l doreşte pentru sine. Mai trebue adăugat aci ceeace am amintit în scol. teor. 50 a acestei părţi şi în alte pasagii, şi anume, că un om destoinic îşi dă bine seama că totul rezultă din necesitatea naturii divine şi că tot ceeace el consideră neplăcut şi rău, sau ceeace îi pare a fi nelegiuit, nedrept şi ruşinos, îi pare astfel numai din cauză că îşi reprezintă lucrurile într'un mod foarte nedesăvârşit şi confuz; din cauza aceasta însă el se sileşte să cunoască lucrurile cum sunt în adevăr şi să înlăture piedecile cunoştinţei adevărate, cari sunt ura, mânia, invidia, bătaia de joc, trufia şi alte afecte asemănătoare, pe care le-am amintit în teoremele precedente. Aşa dar el caută, pe cât îi este posibil, — precum am zis — să facă bine şi să aibă plăceri. Până

unde însă virtutea omenească poate să ajungă în această străduinţă, am să arăt în partea următoare.

APENDICE

Principiile unei vieţi drepte pe care le-am tratat în partea aceasta, nu le-am expus astfel ca să le putem cuprinde cu o singură privire, ci sunt demonstrate în diferite pasagii, după cum le-am putut deduce unul din altul. Pentru aceasta mi-am propus să revin la ele, dându-le o formă de capitole scurte.

Cap. I. — Toate sforţările şi dorinţele noastre pornesc din necesitatea firii noastre, aşa încât ele pot fi înţelese sau prin însăşi firea noastră, care în acest caz este prima lor cauză, sau prin faptul că suntem şi o parte din lume care prin sine însăşi şi fără celelalte lucruri nu poate fi concepută în mod adecuat.

Cap. II. — Dorinţele cari iau naştere din firea noastră, aşa încât pot fi înţelese prin ea însăşi, se referă la suflet, întrucât el constă din idei adecuate; celelalte dorinţe însă se referă la el numai întrucât îşi formează idei inadecuate, aşa că şi puterea şi sporirea acestor dorinţe nu poate fi explicată prin puterea omenească, ci prin aceea a lucrurilor exterioare. Din cauza aceasta deci, dorinţele de felul dintâiu sunt numite cu drept cuvânt acţiuni, celelalte însă pasiuni. Căci cele dintâi arată totdeauna puterea noastră, iar celelalte neputinţa şi o cunoştinţă insuficientă.

Cap. III. — Acţiunile noastre, cu alte cuvinte dorinţele cari decurg din puterea raţiunii noastre, sunt totdeauna bune: celelalte însă pot fi bune şi rele.

Cap. IV. — Este deci, foarte necesar ca în tot timpul vieţii noastre să perfecţionăm pe cât se poate intelectul şi raţiunea noastră: în acest fapt unic constă cea mai desăvârşită fericire sau beatitudine a omului, deoarece beatitudinea nu este altceva decât linîştea sufletească care izvorăşte din cunoaşterea intuitivă a lui Dumnezeu. Dar a perfecţiona intelectul nu este altceva decât a înţelege pe Dumnezeu, acţiunile şi atributele sale, cari rezultă din necesitatea naturii lui. Scopul suprem prin urmare pe care-l urmăreşte omul condus de raţiune, cu alte cuvinte, dorinţa supremă care îndeamnă pe un astfel de om să fie conducător al celorlalţi, este aceea care îl îndeamnă la cunoaşterea adecuată a persoanei sale şi a tuturor lucrurilor pe cari intelectul lui le poate concepe.

Cap. V. — Deci, nu există o viaţă raţională fără înţelegere. Ceeace însă împiedică perfecţionarea raţiunii şi o viaţă raţională, aceasta numim rău.

Cap. VI. — Deoarece însă toate cele înfăptuite de un om sunt bune în mod necesar, nu i se poate întâmpla nimic rău, decât prin cauze externe, şi anume întrucât omul este o parte din lume şi este forţat să se supună legilor ei şi să i se acomodeze în feluri aproape nenumărate.

Cap. VII. — Este însă cu neputinţă ca omul să nu fie o parte din lume şi să nu fie supus ordinei ei universale; dar dacă trăieşte printre indivizi, cari se potrivesc cu firea lui, atunci chiar din această cauză puterea sa de a lucra este ajutată şi întărită de aceştia. Din contră, dacă trăieşte între indivizi cari se potrivesc foarte puţin cu firea lui, atunci cu greu se va acomoda acestora fără mari schimbări ale eului său.

Cap. VIII. — Avem tot dreptul de a înlătura, prin toate mijloacele posibile, orice lucru pe care-l considerăm rău, sau ca o piedecă a existenţei noastre şi a unei vieţi raţionale: la fel este admis, să ne însuşim şi să ne folosim, după placul nostru, de tot ceeace considerăm bun sau folositor pentru menţinerea existenţei noastre şi pentru ca să ne bucurăm de o viaţă raţională. In fine este admis, după toate drepturile naturale, ca fiecare să facă tot ce consideră folositor.

Cap. IX. — Nimic nu se potriveşte mai mult cu natura unui lucru decât alte lucruri de aceeaş specie. Astfel (după cap. 7) nu există nimic ce ar fi mai folositor omului pentru păstrarea existenţei sale şi pentru a putea duce o viaţă raţională decât un alt om care este condus de raţiune. Deci, fiindcă nu vedem printre lucrurile individuale nimic care să fie mai preferabil, decât un om condus de raţiune, rezultă de aci că nimeni nu poate arăta prin nimic mai bine, cât este de mare destoinicia şi geniul său, decât învăţând pe semenii săi să trăiască după singura conducere a raţiunii.

Cap. X. — Intrucât oamenii sunt porniţi spre invidie sau spre un alt afect de ură. unul se opune altuia şi prin urmare noi trebuie să ne ferım mai mult de acela a cărui putere întrece puterea altor indivizi.

Cap. XI. — Dar inimile nu se înving prin arme, ci prin iubire şi generozitate.

Cap. XII. — Este foarte folositor pentru oameni a crea între ei relaţiuni strânse şi a se uni prin astfel de legături care în mod mai potrivit să formeze din toţi oamenii o unitate şi să facă absolut tot ceeace contribue la întărirea prieteniei.

Cap. XIII. — Dar pentru acest scop avem nevoie de iscusinţă şi precauţiune. Căci oamenii se deosebesc între ei (şi foarte rar se găsesc oameni cari trăiesc după principiile raţiunii) şi de obicei ei sunt invidioşi şi înclinaţi mai mult spre răzbunare decât spre milă. Este deci, nevoie de o putere deosebită a sufletului ca să ne împăcăm cu caracterul fiecăruia şi să ne stăpânim, aşa încât să nu imităm afectele lor. Aceia însă cari de regulă fac observaţiuni oamenilor şi mai curând îi mustră pentru viciile lor, decât îi învaţă virtuţile, şi nu întăresc sufletul lor, ci caută să-i descurajeze, sunt întotdeauna nemulţumiţi şi cu ei înşişi şi sunt respingători pentru alţii. Deaceea mulţi oameni, sau fiind foarte nerăbdători sau în urma unei religiozităţi greşite, au o mai mare plăcere să trăiască între beţivi decât între oameni, întocmai ca şi copiii sau tinerii cari nu pot suporta dojana părinţilor şi fug la militărie, alegându-şi neajunsurile războiului şi stăpânirea unui tiran în locul comodităţilor casnice şi suportând cu răbdare toate chinurile, numai ca să se răzbune asupra părinţilor lor.

Cap. XIV. — Dar deşi oamenii de obiceiu îşi orânduesc lucrurile după poftele lor, totuşi rezultă mai multe avantagii decât pagube din unirea tuturora. Deaceea este mai preferabil să suportăm cu sânge rece nedreptăţile oamenilor şi să ne îndreptăm toate sforţările noastre spre acele lucruri care servesc stabilirii armoniei şi a prieteniei.

Cap. XV. — Tot ceeace produce armonia între oameni, sunt lucruri cari se referă la dreptate, echitate şi cinste. Căci pe lângă ceeace este nedrept şi neechitabil, oamenii suportă cu greu şi lucrurile pe care le consideră ruşinoase, sau când cineva dispreţueşte obiceiurile stabilite ale statului. Dar pentru a-şi câştiga iubirea, omul are neapărat nevoie de ceace se referă la religiune şi pietate. Despre aceasta vezi scol. 1 şi 2 teor. 37 şi scol. teor. 46 şi scol. teor. 74 partea IV.

Cap. XVI. — Adeseori se naşte concordia şi din frică; atunci însă este fără sinceritate. Iar frica la rândul ei se naşte din slăbiciunea sufletească, şi din cauza aceasta ea nu este un semn de ac-

tivitate a raţiunii, tot aşa de puţin ca şi compătimirea, deşi se prezintă cu aparenţă de pietate.

Cap. XVII. — Noi obligăm pe oameni şi prin binefaceri, mai ales pe aceia care sunt lipsiţi de mijloace necesare pentru trai. Dar puterea unui singur om şi folosul pe care-l poate aduce, nu ajunge ca să fie de ajutor pentru toată lumea. Căci averea unui singur om este insuficientă pentru a putea satisface aceasta. Afară de aceasta, însă, capacitatea unui singur om este prea limitată, pentru ca să poată lega prietenie cu toţi oamenii. Rezultă de aci că *îngrijirea săracilor* este o datorie a societăţii omeneşti şi priveşte numai binele tuturora.

Cap. XVIII. — Stăruinţa noastră de a primi binefaceri trebuie să fie cu totul altceva, decât aceea de a fi recunoscători. Despre aceasta vezi scol. teor. 70 şi scol. teor. 71 partea IV.

Cap. XIX. — Deasemenea lăcomia după femei, cu alte cuvinte, instinctul procreaţiunei pe care-l exercită forma exterioară, şi în genere, orice altă iubire care răsare dintr'un alt motiv decât din libertatea sufletească, se transformă uşor în ură, dacă nu în ceva mai rău, adică într'un fel de delir; atunci însă ea se hrăneşte mai mult din discordie decât din armonie. Vezi corol. teor. 31 partea III.

Cap. XX. — In ce priveşte căsătoria, ea corespunde raţiunii, dacă plăcerea sexuală nu izvorăşte din forma exterioară a trupului, ci din dorinţa de a da viaţă copiilor şi de a-i creşte cu înţelepciune. In acest caz iubirea bărbatului şi a femeii are drept cauză nu numai forma corpului, ci mai mult libertatea sufletească.

Cap. XXI. — De altfel şi linguşirea produce bună înţelegere, dar prin viţiul urît al servilităţei şi perfidiei; căci nimeni nu se lasă încântat mai mult de linguşire decât oamenii trufaşi, cari vor să fie cei dintâi, dar nu sunt.

Cap. XXII. — Umilirea poate fi şi un fel de pietate sau religiune falsă, şi cu toate că umilirea este contrară orgoliului, totuşi un om fără curaj este un adevărat confrate al celui orgolios. Vezi scol. teor. 57 partea IV.

Cap. XXIII. — Şi pudoarea contribue la concordie, dar numai în privinţa lucrurilor care nu se pot tăinui. Deoarece însă pudoarea este un fel de neplăcere, raţiunea nu se poate folosi de ea.

Cap. XXIV. — Celelalte afecte de neplăcere împotriva oamenilor sunt direct opuse sentimentului de dreptate, echitate, onesti-

tate, pietate și religiune și cu toate că indignarea pare a se prezenta în formă de echitate, totuși nu domnește legalitatea în acea țară, unde se admite ca oricine să judece faptele altuia și ca cineva să-și facă singur dreptate sie-și și altora.

Cap. XXV. — Modestia, cu alte cuvinte dorința de a plăcea oamenilor, întrucât izvorăște din rațiune, este un sentiment de pietate (precum am zis în scol. teor. 37 partea IV). Dar dacă ea se naște dintr'un afect, atunci nu este altceva decât ambițiune sau dorință prin care, sub aparență înșelătoare de pietate, se pricinuesc neînțelegeri și răzvrătiri. Căci dacă cineva prin povețe sau fapte dorește să ajute pe semenii săi, ca și ei să se bucure de binele suprem, atunci se va strădui înadins să-și dobândească dragostea lor; însă nu-i va ademeni numai pe ceilalți, pentru ca doctrina lui să fie denumită după dânsul și nici nu va da vre-un prilej pentru invidie. In convorbiri se va feri să povestească despre viciile oamenilor și se va sili să nu vorbească decât puțin despre slăbiciunea omenească. Mai mult încă, el va vorbi despre virtutea sau puterea omenească și despre felul cum se pot perfecționa acestea, așa încât oamenii vor căuta, nu de frică sau din aversiune, ci numai de plăcere să trăiască după principiile rațiunii, pe cât le va fi posibil.

Cap. XXVI. — Afară de oameni nu cunoaștem nici o altă ființă al cărei suflet ne-ar inspira plăcere și cu care am putea lega prietenie sau alte relațiuni sociale; așa încât considerațiunea folosului nostru nu ne dictează ca în afară de oameni să mai conservăm altceva din toate lucrurile lumii exterioare; dimpotrivă, rațiunea ne învață că după varietatea folosului lor noi le putem conserva, distruge sau acomoda nevoilor noastre în orice alt fel.

Cap. XXVII. — Pe lângă experiența și cunoștința pe care o câștigăm prin observarea desfășurării lucrurilor, folosul principal pe care-l tragem din lumea exterioară, constă în menținerea corpului nostru, și cele mai folositoare lucruri din acest punct de vedere sunt acelea cari pot nutri și hrăni corpul, așa încât toate organele sale să poată funcționa bine. Căci cu cât trupul este mai capabil de a fi influențat în variate feluri și să influențeze și el obiectele exterioare în multe feluri, cu atât este sufletul mai capabil să gândească. Vezi teor. 38 și 39 partea IV. Dar numai foarte puține lucruri par a avea această însușire folositoare. Corpul are deci, nevoie de multe lucruri cu însușiri diferite ca să se hrănească; căci

trupul omenesc este compus din foarte multe organe de o natură diferită şi are nevoie de hrană neîntreruptă şi felurită, ca să fie în întregime capabil la tot ce rezultă din însăşi natura lui şi prin urmare, ca şi sufletul să fie apt de a concepe multe lucruri.

Cap. XXVIII. — Dar pentru a-şi dobândi cele necesare, mijloacele unuia abia ar fi suficiente, dacă oamenii n'ar schimba între ei produsele muncii lor, şi astfel *moneda* a devenit echivalentul tuturor lucrurilor. Din cauza aceasta imaginea monezii preocupă foarte mult mintea norodului, fiindcă el nu-şi poate închipui nici un fel de plăcere, care să nu fie însoţită de ideea că numai prin bani se procură.

Cap. XXIX. — Din acest punct de vedere păcătuesc numai acei cari, nu din lipsă şi pentru nevoile lor caută banii, ci fiindcă s'au deprins cu obiectele de lux, cu cari se îngâmfează. Dealtfel ei îşi îngrijesc corpul după obicei, dar în mod cumpătat, pentrucă sunt de părere că pierd din averea lor, dacă cheltuesc pentru menţinerea corpului. Dar cei cari cunosc folosul adevărat al banilor şi îşi orânduesc câştigarea banilor numai după nevoile lor, se mulţumesc cu puţin.

Cap. XXX. — Deoarece însă lucrurile cari înlesnesc funcţionarea organelor corpului, sunt bune şi plăcerea constă în faptul că puterea trupească şi sufletească se măreşte şi se întăreşte, rezultă de aci că toate lucrurile cari aduc plăcere, sunt bune. Pe de altă parte însă, dat fiind că nimic pe lume nu acţionează cu scopul voit de a ne face plăcere, şi că nimic nu-şi orânduește puterea sa de acţiune după folosul nostru, şi în fine, dat fiind că în cele mai multe cazuri plăcerea atinge numai o parte din întregul corp, rezultă de aci că afectele de plăcere (dacă nu veghează raţiunea) şi prin urmare şi poftele cari pornesc din ele pot deveni nemăsurate. Mai urmează de aci, că la un afect noi considerăm principal aceea ce ne este plăcut în prezent, şi că nu suntem în stare de a aprecia cu aceeaş dorinţă a sufletului ceeace se referă la viitor. Vezi scol. teor. 44 şi scol. teor. 60 partea IV.

Cap. XXXI. — Superstiţiile însă par a stabili că bun este aceea ce aduce neplăcere şi rău aceea ce cauzează plăcere. Dar, precum am zis deja (vezi scol. teor. 45 partea IV), numai cel invidios se bucură de neputinţa şi neajunsurile mele. Căci cu cât este mai mare plăcerea pe care o simţim, cu atât mai mare este şi

desăvârşirea, la care ajungem, și prin urmare cu atât avem mai mult parte la natura divină, și plăcerea de care e însoțită considerațiunea adevărată a utilității noastre, nu poate fi rea niciodată. Cel care este stăpânit însă de frică și face bine ca să evite răul, nu este călăuzit de rațiune. Vezi teor. 63 partea IV.

Cap. XXXII. — Puterea omenească este prea limitată și poate fi întrecută de puterea cauzelor exterioare, într'un mod nemăsurabil, aşa încât n'avem puterea absolută de a adopta lucrurile din afară după nevoile noastre. Totuşi vom suporta cu liniște sufletească, tot ceeace se întâmplă împotriva socotelilor noastre de utilitate, dacă ne vom da seama că ne-am făcut datoria și că puterea de care dispunem n'am putut s'o aplicăm pentru evitarea neajunsurilor şi că noi suntem o parte din lume, acomodându-ne orânduirii ei.

Dacă vom înțelege aceasta clar și distinct, partea aceea a eului nostru pe care o definim ca înțelepciune, cu alte cuvinte, partea mai bună a eului nostru, se va liniști pe deplin și va căuta să rămână mereu în această liniște. Căci dacă suntem conduşi de înțelepciune, atunci nu dorim nimic altceva decât ceeace este necesar, și vorbind în mod absolut, noi ne putem liniști numai *cu adevărul;* şi dacă înțelegem bine aceasta, atunci năzuința părții celei mai bune a eului nostru se va acorda cu întreaga ordine a naturii.

PARTEA A CINCEA A ETICEI

DESPRE PUTEREA INTELECTULUI SAU LIBERTATEA OMULUI

PREFAŢA

Trec în fine la a doua parte a eticei, unde expun felul sau calea care ne conduce spre libertate. Deci, am să vorbesc aci despre puterea raţiunii, arătând, ce poate face raţiunea împotriva afectelor, şi în fine ce este libertatea sufletească şi fericirea; din aceasta vom recunoaşte cu cât omul cult este mai puternic decât cel incult.

In ce fel însă şi pe ce cale intelectul trebuie perfecţionat, şi apoi cu ce mijloace trebuie să ne îngrijim de corpul nostru ca el să-şi îndeplinească funcţiunile sale, despre aceasta nu-i vorba aci; aceste chestiuni privesc pe de o parte medicina, iar pe de alta logica.

Deci intenţiunea mea este să vorbesc aci, precum am zis, numai despre puterea sufletului sau a raţiunii, şi să arăt mai întâiu de toate, cât de mult şi cum se pot înfrâna şi restrânge afectele noastre, deoarece am dovedit deja mai sus, că nu avem o putere absolută asupra lor. Totuşi Stoicii au crezut că afectele depind numai de voinţa noastră şi că puterea noastră asupra lor este absolută. Experienţa însă îi învăţase altceva decât doctrina lor, aşa încât s'au văzut nevoiţi a mărturisi că pentru a-şi putea înfrâna afectele, trebuie multă deprindere şi multă silinţă. Şi dacă îmi amintesc bine, cineva a voit să dovedească aceasta prin aceea ce a făcut cu doi câini, dintre cari unul era domestic şi altul de vânat, adică a reuşit să facă după o lungă încercare ca cel din urmă să nu atace vânatul şi cel dintâiu să alerge după iepuri. Această

părere o aprobă și Cartesius, care a stabilit că sufletul sau spiritul este legat de o anumită parte din creer, adică de așa zisa glandă pineală (glandula pinealis), cu ajutorul căreia sufletul simte toate mișcările corpului și percepe toate obiectele exterioare, și pe care sufletul, dacă vrea, le poate pune în mișcare în diferite feluri. Glanda aceasta, după părerea lui, este atârnată în mijlocul creerului, așa încât poate fi pusă în mişcare la cea mai mică apăsare din partea principiilor vitale (spiritus animales). Apoi a stabilit Cartesius că această glandă poate să aibă în mijlocul creerului atâtea feluri de poziţii, în câte feluri principiile vitale o lovesc, şi că atâtea feluri de urmări rămân întipărite în ea, câte feluri de obiecte împing principiile vitale spre ea; din aceasta urmează însă, că dacă în urmă glanda este pusă de voința noastră, care o poate mişca în mod felurit, în poziţia în care odată a fost pusă de principiile vitale, cari și ele pot fi mişcate, atunci glanda însăși va lovi și va determina principiile vitale în acelaş fel în care şi ele au fost lovite mai înainte, în urma unei poziții asemănătoare a glandei. Afară de aceasta el a stabilit că natura a legat fiecare act al voinţei de o mişcare corespunzătoare a glandei. De pildă: dacă cineva vrea să vadă un obiect depărtat, voința aceasta va cauza o dilatare a pupilei; dacă însă vrea numai ca pupila să fie dilatată, această voinţă nu va avea nici o reușită, fiindcă natura n'a legat de această voinţă mișcarea glandei, care face ca principiile vitale să se îndrepte spre nervul optic într'un fel care corespunde dilatării sau contractării pupilei: o astfel de mișcare a glandei este legată numai de voința de a vedea obiecte depărtate sau apropiate. In fine el a stabilit că deși fiecare mişcare a acestei glande pare a fi legată, prin natură, de fiecare din gândurile noastre dela începutul vieţii, totuşi prin obișnuință ele se pot lega de alte gânduri, ceeace el caută să dovedească în tratatul „despre pasiunile sufletului" (de pasionibus animae) partea I, articolul 50. Din cele spuse acolo el trage concluzia că nu există un suflet așa de neputincios, ca să nu poată câștiga puterea absolută asupra pasiunilor, dacă este bine călăuzit. Căci după definițiunile lui, pasiunile sunt percepţii, simţuri sau emoţiuni ale sufletului, cari au un raport deosebit cu el și sunt produse, întărite și sporite de către o anumită mișcare a spiritelor vitale. Vezi Cartesius: „despre pasiunile sufletului" partea 1, articolul 27. Dar dat fiindcă noi putem lega cu

fiecare acţiune a voinţei orice mişcare a glandei şi prin urmare a spiritelor vitale, urmează de aci că determinarea voinţei noastre depinde tot aşa numai de puterea noastră. Deci, dacă întărim voinţa noastră prin anumite judecăţi ferme, conform cărora suntem decişi de a orândui acţiunile vieţii noastre, şi dacă legăm mişcările pasiunilor, pe cari le dorim, cu aceste judecăţi, atunci vom câştiga putere absolută asupra pasiunilor noastre. Aceasta este părerea autorului aşa de renumit (pe cât pot eu judeca după cuvintele sale) şi dacă ea n'ar fi atât de subtilă, eu abia aşi fi crezut că a rostit-o acest om distins.

Intr'adevăr, eu mă mir foarte mult că un filosof, hotărându-se să nu tragă concluziuni decât din principii cari se înţeleg dela sine, şi să nu afirme nimic decât ceeace se pricepe clar şi distinct, eu zic un filosof care de atâtea ori obiecta Scolasticilor că au voit să explice lucruri nelămurite cu ajutorul calităţilor ascunse, îşi însuşeşte o părere mai misterioasă, decât orice calitate misterioasă. Ce înţelege el, întreb eu, prin unirea corpului cu sufletul? Ce concepţie clară şi distinctă are el despre cugetare, dacă zice că ea este foarte strâns legată cu o anumită părticică trupească? Aşi fi voit ca el să ne explice unirea aceasta, arătând cauza ei nemijlocită. Dar el a considerat sufletul ca fiind deosebit de corp în atâta măsură încât n'a putut să stabilească cauza particulară nici a acestei uniri şi nici a sufletului însuşi, ci a fost nevoit să se razime pe cauza universului întreg, adică pe Dumnezeu. Apoi aşi voi să mai ştiu câte grade de mişcări poate sufletul să dea acestei glande pineale şi cu câtă tărie poate el să o ţină atârnată? Căci nu ştiu dacă această glandă este învârtită mai repede sau mai încet de suflet sau de principiile vitale; deasemenea nu ştiu dacă mişcările trupului în urma pasiunilor, pe care le-am legat strâns de hotărîrea fermă, nu pot fi iarăşi deslegate de ele prin cauze trupeşti: căci atunci ar rezulta că deşi sufletul s'a hotărît să meargă împotriva primejdiei, şi a legat de această hotărîre mişcarea glandei care corespunde curajului, totuşi, când apare primejdia, glanda îşi ia o astfel de poziţie, încât sufletul nu poate face altceva, decât să cugete la fugă. Şi într'adevăr, dat fiind că nu există nici un raport între voinţă şi mişcarea corporală, rezultă de aci că nu există nici o comparaţie între puterea şi tăria sufletului şi aceea a corpului: puterea unuia deci, nu poate fi determinată în nici un chip de pu-

terea celuilalt. Adaogă la aceasta că glanda nu este atârnată în mijlocul creerului pentru a putea fi aşa de uşor învârtită în orice fel, şi nu toţi nervii se prelungesc până la cavitatea creerului. In fine eu las la o parte tot ceeace el spune despre voinţa şi libertatea ei, deoarece am arătat îndeajuns că aceasta este fals. Deci, dat fiind că puterea sufletului, precum am arătat mai sus, constă numai în înţelegere, noi vom stabili numai pe baza cunoştinţei despre suflet remediile afectelor pe cari le simţim fără ca să le observăm cu atenţie şi să le vedem precis. Din aceasta însă vom deduce tot ceeace conduce la fericirea sufletului.

AXIOME

I. *Dacă în unul şi acelaş obiect sunt provocate două acţiuni contrare, atunci neapărat se petrece o schimbare, sau în ambele sau în una dintre ele, până ce încetează de a fi contrare.*

II. *Puterea unui afect se explică prin puterea cauzei lui, întrucât esenţa lui se explică sau e definită prin esenţa cauzei.*

Această axiomă rezultă din teor. 7 partea III.

TEOREME

Teor. I. — *După cum gândurile şi ideile se orânduesc şi se înlănţuesc în sufletul nostru, tot aşa se orânduesc în corpul nostru şi se înlănţuesc în mod necesar impresiunile despre el sau imaginile lucrurilor.*

Dem.: Ordinea şi conexiunea ideilor este unul şi acelaş lucru (teor. 7 partea II) ca şi ordinea şi conexiunea obiectelor şi viceversa, ordinea şi conexiunea obiectelor este aceeaş (corol. teor. 6 şi 7 partea II), ca şi ordinea şi conexiunea ideilor. Deci, după cum ordinea şi conexiunea ideilor se face în sufletul nostru conform ordinei şi conexiunei mişcărilor corpului (teor. 18 partea II), aşa se face şi viceversa (teor. 2 partea III) ordinea şi conexiunea mişcărilor corpului, conform ordinei şi conexiunei gândurilor şi ideilor în sufletul nostru; c. e. d. d.

Teor. II. — *Dacă despărţim o mişcare a sufletului sau un afect de ideea cauzei ei exterioare, şi o legăm cu alte idei, atunci se*

va distruge atât dragostea sau ura pentru cauza exterioară, cât și toate șovăirile cari izvorăsc din aceste afecte.

Dem.: Căci ceeace constitue forma iubirii și a urei, nu-i altceva decât plăcerea sau neplăcerea împreunate cu ideea asupra unei cauze externe (definițiunea 6 și 7 a afectelor). Deci, dacă această idee dispare, atunci dispare și iubirea; prin urmare se distrug aceste afecte, ca și celelalte cari derivă din ele; c. e. d. d.

Teor. III. — *Afectul care este o pasiune, încetează de a fi o pasiune, îndată ce ne formăm o idee clară și distinctă despre el.*

Dem.: Un afect care este o pasiune, este o idee confuză (după defin. generală a afectelor). Deci, dacă ne formăm o idee clară și distinctă despre el și o raportăm numai la suflet, ea se va deosebi de afectul însuși, numai după felul de cunoștință (teor. 21 partea II și scol.); și prin urmare (teor. 3 partea III) afectul încetează a fi o pasiune; c. e. d. d.

Corol.: Afectul deci, este cu atât mai mult în putera noastră și noi suferim cu atât mai puțin din cauza lui, cu cât este mai cunoscut.

Teor. IV. — *Nu există nici o stare a corpului nostru, despre care să nu ne putem forma o idee clară și distinctă.*

Dem.: Ceeace este comun tuturor lucrurilor, se concepe în mod adecuat (teor. 38 partea II). Prin urmare (teor. 12 și lema 2 după teor. 13 partea II) nu există nici o stare a corpului, despre care să nu ne putem forma o concepție adecuată; c. e. d. d.

Corol.: De aci reese că nu există nici un afect, despre care să nu ne putem forma și o idee distinctă. Căci un afect este ideea asupra unei stări a corpului (după defin. generală a afectelor) care (după teor. precedentă) trebuie să implice o noțiune clară și distinctă.

Scol.: Deoarece nu există nimic din a cărui fire să nu rezulte un efect oarecare (teor. 36 partea I) și deoarece noi înțelegem clar și distinct (teor. 40 partea II) tot ceeace rezultă dintr'o idee adecuată, reese de aci că fiecare se poate cunoaște pe sine și afectele sale în mod clar și distinct, cel puțin în parte, dacă nu pe deplin; și astfel poate micșora durerile cauzate de afecte. Trebuie deci, să ne silim ca să cunoaștem fiecare afect cât de clar posibil, și să facem ca sufletul, când este cuprins de un afect, să fie în stare de a se gândi la ceeace el poate pricepe clar și distinct

şi e ceeace îi dă linişte şi ca afectul însuşi să fie despărţit de ideea cauzei lui exterioare şi să fie legat cu idei adevărate. Atunci nu numai iubirea, ura, ş. a .m. d., se vor distruge (teor. 2 a acestei părţi) ci şi dorinţele şi poftele, cari de obicei se nasc din aceste afecte, nu vor fi excesive (teor. 61 partea IV). Căci trebuie relevat, cu tot dinadinsul, că dorinţa din cauza căreia se zice că un om acţionează, este una şi aceeaş cu dorinţa din cauza căreia noi zicem că el suferă. De ex.: Am arătat că oricine, după firea sa, are dorinţa ca şi ceilalţi să trăiască după placul lui (vezi scol. teor. 31 partea III): la un om însă care nu-i condus de raţiune, această dorinţă este o pasiune ce se numeşte „ambiţiune" şi nu se deosebeşte mult de „orgoliu": dimpotrivă la un om care trăieşte după cum îi dictează raţiunea, dorinţa aceasta este o acţiune sau o virtute, care se numeşte „pietate". Vezi scol. I. teor. 37 partea IV. şi demonstraţiunea a doua a acestei teoreme. Toate dorinţele şi poftele deci sunt pasiuni, dacă izvorăsc din idei inadecuate, iar dacă sunt excitate, sau provin din idei adecuate, ele se socotesc printre virtuţi. Căci toate dorinţele cari ne determină să facem ceva, se pot naşte din idei adecuate şi inadecuate. Vezi teor. 59 partea IV. Aşa dar (ca să mă reîntorc de unde am plecat) împotriva afectelor nu ne putem imagina un alt remediu mai bun, care depinde de puterea noastră, decât acela care constă în cunoaşterea adevărată a afectelor. Căci nu există nici o altă putere a sufletului decât aceea de a cugeta şi a-şi forma idei adecuate, ceeace am arătat-o (teor. 3 part. III) mai sus.

Teor. V. — *Un afect pentru un obiect pe care ni-l reprezentăm pur şi simplu, fără ca să-l considerăm necesar, posibil sau întâmplător este, în imprejurări egale, cel mai puternic.*

Dem.: Un afect pentru un obiect pe care-l considerăm liber, este mai mare decât pentru un obiect necesar (teor. 49 partea III) şi prin urmare cu mult mai puternic decât pentru un obiect pe care-l considerăm posibil sau întâmplător (teor. 11 partea IV). Dar a considera un obiect liber, nu poate fi altceva decât a ni-l reprezenta pur şi simplu fără a cunoaşte cauzele de cari acesta este determinat la acţiune (după ceace am arătat în scol. teor. 35 partea II). Prin urmare afectul pentru un obiect pe care ni-l reprezentăm pur şi simplu, este în imprejurări egale, mai puternic decât pentru

un obiect posibil sau întâmplător, și în consecință cel mai mare; c. e. d. d.

Teor. VI. — *Considerând toate lucrurile ca necesare, sufletul are mai mare putere asupra afectelor sau sufere mai puțin din cauza lor.*

Dem.: Sufletul înțelege că în virtutea conexiunii infinite a cauzelor toate lucrurile sunt necesare (teor. 29 partea I) și determinate ca să existe și să lucreze în mod anumit (teor. 28 partea I). Și așa (după teor. precedentă) el reușește să sufere mai puțin de afectele cauzate de ele (teor. 48 partea III) și să fie mai puțin emoționat față de ele; c. e. d. d.

Scol.: Cu cât știința noastră că totul e necesar, se referă mai mult la lucrurile individuale pe cari ni le reprezentăm mai clar și mai viu, cu atât este mai mare puterea sufletului asupra afectelor, ceace ne arată experiența însăși. Căci vedem că neplăcerea din cauza pierderii unui bine se potolește, îndată ce omul, care a suferit această pierdere, își dă seama că binele acela nu se putuse conserva deloc. Așa, vedem că nimeni nu se întristează din cauză că un copil nu știe să vorbească, să umble, sau să judece, și trăiește atâția ani, așa zicând, necunoscându-se pe sine. Dacă însă foarte mulți s'ar naște adulți și numai câțiva s'ar naște copii, ne-ar fi jale de acești copii, fiindcă n'am considera vârsta copilului ca ceva natural și necesar, ci ca un vițiu sau un păcat al naturii. Și așa putem judeca și despre alte lucruri.

Teor. VII. — *Afectele cari pornesc sau sunt excitate de rațiune, sunt mai puternice, în ce privește durata lor, decât cele raportate la lucruri individuale pe cari le considerăm absente.*

Dem.: Noi nu considerăm absent un lucru oarecare în urma afectului care cuprinde în sine imagina acestui lucru, ci din cauză că trupul primește o altă impresiune care înlătură prezența acestui lucru (teor. 17 partea II). Deaceea afectul care se referă la un lucru pe care-l considerăm absent, nu-i așa de puternic, încât să învingă toate celelalte acțiuni ale oamenilor și puterea lor (despre aceasta vezi teor. 6 partea IV), ci dimpotrivă, el este de o astfel de natură încât poate fi ușor reprimat prin alte afecte, cari înlătură existența cauzei lui externe (teor. 9 partea IV). Afectul însă care se naște din rațiune, se referă în mod necesar la însușirile comune ale tuturor lucrurilor (vezi defin. rațiunii în scol. 2 teor.

40, partea II), pe cari le considerăm totdeauna ca prezente (căci nu poate exista nimic care ar putea înlătura existenţa lor prezentă) şi pe cari ni le reprezentăm totdeauna în acelaş chip (teor. 38 partea II). Din cauza aceasta un astfel de afect rămâne totdeauna acelaş; prin urmare (axioma I a acestei părţi) afecte contrare, cari nu sunt nutrite de cauzele lor externe, se vor acomoda acelui afect din ce în ce mai mult, până ce încetează a fi contrare. Aşa dar afectul care se naşte din raţiune este mai puternic; c. e. d. d.

Teor. VIII. — *Orice afect este cu atât mai puternic, cu cât sunt mai numeroase cauzele conlucrătoare, din care el provine.*

Dem.: Multe cauze împreună au o mai mare putere, decât puţine (teor. 7 partea III). Prin urmare (după teor. 5 part. IV) orice afect este cu atât mai puternic, cu cât sunt mai numeroase cauzele conlucrătoare; c. e. d. d.

Scol.: Teorema aceasta rezultă şi din axioma 2 a acestei părţi.

Teor. IX. — *Un afect care se referă la multe şi diferite obiecte pe cari sufletul le priveşte în această stare de afect, este mai puţin vătămător şi noi suferim mai puţin şi suntem mai puţin emoţionaţi faţă de fiecare din aceste obiecte, decât atunci când un afect la fel de mare se referă numai la o singură sau la puţine cauze.*

Dem.: Un afect este rău sau vătămător, întrucât împiedecă sufletul de a cugeta (teor. 26 şi 27 partea IV). Deci un afect care determină sufletul să cugete în acelaş timp la mai multe lucruri, este mai puţin vătămător, decât un alt afect la fel de mare, care determină sufletul cu tărie să se gândească în acelaş timp la puţine obiecte sau numai la unul, şi să nu fie în stare de a se gândi la altele. Aceasta era de dovedit în primul rând.

Deoarece însă esenţa sufletului, cu alte cuvinte (teor. 7 partea III) puterea lui, constă (teor. 11 partea III) numai în gândire, rezultă din aceasta că sufletul suferă mai puţin în urma unui afect, care îl determină să se gândească în acelaş timp la multe lucruri, decât în urma unui alt afect la fel de mare care determină sufletul să se gândească numai la câteva obiecte sau la un singur obiect. Aceasta în al doilea rând. Acelaş afect deci, (teor. 48 part. III) întrucât se referă la mai multe cauze, este deasemenea mai slab faţă de fiecare din ele; c. e. d. d.

T e o r. X. — *Cât timp nu suferim de afecte, cari sunt contrare firii noastre, atât timp avem puterea să orânduim şi să legăm impresiunile corpului după o ordine intelectuală.*

D e m.: Afectele cari sunt contrare firii noastre, cu alte cuvinte (teor. 30 partea IV) cari sunt rele, sunt rele din cauză că împiedecă sufletul de a înţelege (teor. 27 partea IV). Deci, cât timp nu suferim de afecte cari sunt contrare firii noastre, puterea sufletului prin care el caută să înţeleagă lumea (teor. 26 partea IV) nu-i stânjenită. Sufletul deci, are atunci puterea să-şi formeze idei clare şi distincte şi să le deducă pe unele din altele (vezi scol. 2 teor. 40 şi scol. teor. 47 partea IV). Prin urmare (după teor. 1 a acestei părţi) numai atunci avem puterea să orânduim şi să legăm impresiunile corpului după o ordine intelectuală; c. e. d. d.

S c o l.: Prin puterea aceasta de a orândui şi lega impresiunile corpului nostru, după raţiune, putem face ca afectele rele să nu ne influenţeze uşor. Căci trebuie o forţă mai mare (după teor. 7 a acestei părţi) pentru a înfrâna afectele orânduite şi legate după principiile raţionale, decât pentru a reprima pe cele nestatornice şi fluctuante. Deci lucrul cel mai bun pe care-l putem face, cât timp cunoştinţa noastră asupra afectelor nu-i desăvârşită, este să ne formăm o concepţie adevărată sau anumite principii pentru viaţa noastră, întipărindu-le în memoria noastră şi folosindu-ne de ele în cazuri cari se repetă adeseori, aşa încât imaginaţia noastră, fiind adânc influenţată de ele, să le aibă totdeauna la îndemână.

Intre principiile vieţii am stabilit, de pildă, că (teor. 46 partea IV şi scol.) ura trebuie biruită prin iubire şi generositate şi nu răsplătită prin ură. Ca să avem însă la îndemână acest principiu al raţiunii, atunci când avem nevoie de el, trebuie să ne gândim la jignirile pe cari oamenii de obiceiu şi le fac în mod reciproc, şi să chibzuim, în ce fel şi pe ce cale ne putem feri mai bine de ele prin generositate. Căci astfel vom lega imaginea jignirii cu aceea a principiului menţionat pe care-l vom avea totdeauna la îndemână (teor. 18 partea II) când vom fi jigniţi. Dacă totodată nu vom pierde din vedere folosul şi binele nostru adevărat, care rezultă din prietenie şi unirea tuturora şi dacă ne vom şi da seama că din adevăratul mod de a trăi se naşte cea mai mare mulţumire sufletească (teor. 52 partea IV) şi că oamenii acţionează ca şi celelalte fiinţe,

din necesitatea naturii lor, atunci jignirea sau ura care se naşte din jignire va ocupa locul cel mai neînsemnat în imaginaţiunea noastră şi se va domoli uşor. Şi dacă mânia care de obiceiu se naşte din jignirile grele, nu s'ar putea potoli aşa de uşor, totuşi, — deşi nu fără şovăire — ea se va potoli într'un timp cu mult mai scurt, decât atunci când nu ne-am fi gândit dinainte la principiile noastre, ceeace reese din teor. 6, 7 şi 8 ale acestei părţi.

Tot aşa trebuie să avem în vedere şi bărbăţia, de care avem nevoie pentru a ne libera de afectul de frică. Adică trebuie să enumărăm şi să ne imaginăm adeseori primejdiile zilnice ale vieţii, meditând pe ce cale noi le putem evita şi le putem birui mai bine, prin prezenţă de spirit şi bărbăţie. Ţin însă să amintesc aci, că la orânduirea ideilor şi imaginaţiunilor noastre este indispensabil să ţinem seamă (după corol. teor. 63 part. IV ş teor. 59 part. III) ce bine cuprinde în sine orice lucru, aşa încât afectul de plăcere să fie totdeauna acela care să ne îndemne la acţiune.

Spre exemplu, dacă cineva îşi vede înclinaţiunea sa de a aspira prea mult la glorie, atunci să se gândească la folosirea ei dreaptă, la scopul pentru care el aspiră la glorie şi la mijloacele prin care ea se poate dobândi, dar să nu se gândească la vanitatea şi nestatornicia oamenilor şi la altceva de acelaş fel, la care omul se gândeşte numai atunci când este chinuit de mâhnire. Căci cu astfel de gânduri se chinuesc foarte adeseori oamenii ambiţioşi, mai ales atunci, când pierd speranţa de a ajunge la aceea ce doresc şi pe când clocotesc de mânie, ei vor să-i considerăm drept înţelepţi. Aşa dar se arată clar că cei mai lacomi de glorie sunt aceia, cari se plâng mai mult de abuzul ce se face cu ea, şi de deşertăciunea lumii. Aceasta însă nu-i numai o deprindere a ambiţioşilor ci şi a tuturor celor cari au o soartă duşmănoasă şi a căror suflet este neputincios. Căci un om sărac, deşi este şi el lacom de avere, nu încetează să vorbească despre abuzul care se face cu bogăţiile şi despre viciile bogaţilor, ceeace însă nu are nici un efect, pentrucă prin aceasta cel sărac dă o dovadă nu numai că sufere de sărăcia sa, ci şi că se chinueşte din cauza bogăţiei altora.

Deasemenea aceia cari nu sunt bine văzuţi din partea iubitei, nu se gâdesc la nimic altceva decât la nestatornicia femeilor şi la spiritul lor înşelător şi la toate celelalte vicii atât de mult descrise; dar îndată ce iubita îi primeşte iarăşi, ei le uită imediat.

Deci, cine vrea să-şi orânduiască afectele şi dorinţele sale din singura iubire a libertăţii, să se străduiască pe cât îi este posibil, de a cunoaşte virtuţile şi cauzele lor, procurând sufletului său plăcerea care izvorăşte din această cunoştinţă. Să nu se intereseze însă de viciile oamenilor, să nu-i ponegrească şi să nu-şi facă plăcere prin plăzmuirea unei false forme de libertate. Acel însă care şi-a îndreptat atenţiunea sa spre aceste lucruri (ceeace nu-i greu) şi le va practica, va putea orândui toate acţiunile sale, în scurt timp, conform principiilor raţiunii.

T e o r. XI. — *O imagine oarecare apare cu atât mai des sau renaşte cu atât mai adeseori şi preocupă sufletul cu atât mai tare, cu cât mai multe sunt lucrurile la cari ea se referă.*

D e m.: Cu cât sunt mai multe lucruri, la cari se referă o imagine sau un afect, cu atât sunt mai multe cauze, prin cari afectul poate fi produs şi întărit, şi pe cari sufletul tocmai în urma afectului le vede pe toate în acelaş timp. Prin urmare apare şi afectul mult mai des, sau renaşte mai adeseori şi (teor. 8 a acestei părţi) ocupă sufletul cu mai multă tărie; c. e. d. d.

T e o r. XII. — *Imaginile noastre se leagă mai uşor de imaginile obiectelor pe cari le pricepem clar şi distinct, decât de altele.*

D e m.: Insuşirile comune ale tuturor lucrurilor, sau tot ceeace derivă din ele (vezi defin. raţiunei în scol. teor. 40 partea II) sunt lucruri pe cari noi le concepem clar şi distinct. Deci, închipuirile lor se ivesc mai adeseori în sufletul nostru (după teorema precedentă). De aci rezultă că observăm şi alte lucruri cari sunt împreună cu ele, mai uşor decât pe cele împreunate cu altele, şi prin urmare (teor. 18 partea II) că le legăm mai repede cu ele decât cu altele; c. e. d. d.

T e o r. XIII. — *O imagine oarecare renaşte cu atât mai des, cu cât sunt mai multe alte imagini de cari este legată.*

D e m.: Cu cât sunt mai multe imagini de cari o imagine oarecare se leagă, cu atât (teor. 18 partea II) sunt mai multe cauze prin cari ea se poate produce; c. e. d. d.

T e o r. XIV. — *Sufletul poate face ca toate impresiunile despre corpul nostru sau imaginile lucrurilor să fie raportate la ideea de Dumnezeu.*

D e m.: Nu există nici o impresiune asupra corpului despre

care sufletul să nu-şi poată forma o concepţie clară şi distinctă (teor. 4 a acestei părţi). Aşa dar el poate face (teor. 15 partea I) ca toate impresiunile să fie raportate la ideea de Dumnezeu; c. e. d. d.

Teor. XV. — *Cine se cunoaşte pe sine şi afectele sale în mod clar şi distinct, iubeşte pe Dumnezeu, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât se cunoaşte mai mult pe sine şi afectele sale.*

Dem.: Cel care se cunoaşte pe sine şi afectele sale în mod clar şi distinct, are o plăcere (teor. 53 partea III), care este însoţită de ideea de Dumnezeu (după teor. precedentă). Aşa dar (după definiţiunea afectelor 6) el iubeşte pe Dumnezeu şi aceasta (după acelaş raţionament) cu atât mai mult, cu cât se cunoaşte mai mult pe sine şi afectele sale; c. e. d. d.

Teor. XVI. — *Această iubire pentru Dumnezeu trebuie să preocupe sufletul cu toată tăria sa.*

Dem.: Căci iubirea aceasta este legată cu toate impresiunile corpului (teor. 14 a acestei părţi) şi este nutrită de toate acestea (teor. 15 a acestei părţi). Aşa dar (teor. 11 a acestei părţi) ea trebuie să preocupe sufletul; c. e. d. d.

Teor. XVII. — *Dumnezeu nu suferă de patimi şi nu simte nici un afect de plăcere sau neplăcere.*

Dem.: Toate ideile lui Dumnezeu sunt adevărate (teor. 32 partea II), cu alte cuvinte (definiţiunea 4 partea II), sunt adecuate; aşa dar (după definiţiunea generală a afectelor) nu suferă de patimi. Deasemenea Dumnezeu nu poate să treacă nici la o perfecţiune mai mare nici la una mai mică (2 corol. teor. 20 partea I). Prin urmare (după defin. afect. 2 şi 3) el nu este cuprins de nici un afect de bucurie sau tristeţă; c. e. d. d.

Corol.: Cu drept cuvânt, Dumnezeu nu iubeşte şi nu urăşte pe nimeni. Căci Dumnezeu (după teor. precedentă) nu este însufleţit de nici un afect de bucurie sau tristeţă; prin urmare (după definiţiunea 6 şi 7 a afectelor) el nu iubeşte şi nu urăşte pe nimeni.

Teor. XVIII. — *Nimeni nu poate urî pe Dumnezeu.*

Dem.: Ideea pe care o avem despre Dumnezeu, este adecuată şi desăvârşită (teor. 46 şi 47 partea II). Aşa dar noi suntem activi (teor. 3. partea III), atunci când ne gândim la Dumnezeu, şi prin urmare (teor. 59 partea III) este cu neputinţă ca ideea de Dumnezeu să fie însoţită de o tristeţă oarecare, cu alte cuvinte,

(după definițiunea 7 a afectelor) nimeni nu poate urî pe Dumnezeu; c. e. d. d.

C o r o l. I.: Iubirea către Dumneezu nu se poate schimba în ură.

S c o l.: S'ar putea obiecta, că privind pe Dumnezeu drept cauza tuturor lucrurilor, noi îl considerăm deasemenea drept cauza tristeței. La aceasta însă răspund eu, că îndată ce înțelegem cauzele tristeței, ea încetează de a fi o pasiune (teor. 3 a acestei părți), cu alte cuvinte (teor. 59 partea III), încetează de a fi tristeță; așa dar întrucât considerăm pe Dumnezeu drept cauza tristeței, avem o plăcere.

T e o r. XIX. — *Cel care iubește pe Dumnezeu, nu poate dori ca Dumnezeu să-l răsplătească cu iubirea sa.*

D e m.: Dacă omul ar dori aceasta, atunci ar dori (corol. teor. 17 a acestei părți), ca Dumnezeu, pe care-l iubește, să nu fie Dumnezeu, și prin urmare (teor. 19 partea III) ar dori să se întristeze; aceasta însă (teor. 28 partea III) este absurd. Dar cine iubește pe Dumnezeu ș. a. m. d. C. e. d. d.

T e o r. XX. — *Această iubire către Dumnezeu nu poate fi ponegrită prin invidie sau gelosie, ci se întărește cu atât mai mult, cu cât sunt mai mulți oameni pe cari îi vedem legați de Dumnezeu prin aceeaș legătură de iubire.*

D e m.: Această iubire către Dumnezeu este binele cel mai desăvârșit pe care-l putem dori, dacă suntem conduși de rațiune (teor. 28 partea IV). La acest bine au parte toți oamenii (teor. 36 partea IV.) și noi dorim (teor. 37 partea IV) ca să ne bucurăm cu toții de el. Așa dar (după definițiunea 23 a afectelor) iubirea aceasta nu poate fi ponegrită prin afectul invidiei și nici (teor. 18 a acestei părți și defin. geloziei în scol. teor. 35 partea III) prin afectul geloziei, ci dimpotrivă (teor. 31 partea III) ea se întărește cu atât mai mult, cu cât se bucură de ea mai mulți oameni; c. e. d. d.

S c o l.: Putem de asemenea arăta, că nu există nici un afect care să fie direct contrar acestei dragoste și care ar putea s'o distrugă; deci putem deduce că această iubire către Dumnezeu este cel mai statornic dintre toate afectele, și întrucât îl raportăm la corpul nostru el nu poate fi distrus decât împreună cu corpul însuși. De ce natură însă este această iubire, întrucât o raportăm numai la suflet, aceasta o vom vedea mai târziu. Așa dar am arătat toate reme-

diile afectelor sau tot ceeace sufletul, ca atare, poate să facă împotriva lor. Din aceasta reese că puterea sufletului asupra afectelor constă: 1. în însăşi cunoaşterea afectelor. Vezi scol. teor. 4 a acestei părţi; 2. în despărţirea afectelor de cunoaşterea cauzelor externe pe cari ni le imaginăm în mod confuz; 3. în faptul că afectele raportate la lucruri pe cari le cunoaştem cu adevărat, sunt mai intensive decât cele raportate la lucruri pe cari le concepem numai în mod confuz. Vezi teor. 7 a acestei părţi; 4. în numărul cauzelor de cari sunt întărite afectele raportate la însuşirile comune ale tuturor lucrurilor sau la Dumnezeu. Vezi teor. 9 şi 11 a acestei părţi; 5. în fine, în ordinea, în care sufletul poate orândui afectele sale şi le poate lega unele de altele. Vezi scol. teor. 10 şi pe lângă aceasta teor. 12, 13 şi 14 a acestei părţi. Dar ca să înţelegem mai bine puterea aceasta a sufletului asupra afectelor, trebuie notat, cu tot dinadinsul, că afectele se numesc puternice, atunci când comparăm afectul unui om cu acela al unui alt om şi vedem că unul este mişcat mai mult de acelaş afect decât celălalt, sau când comparăm afectele unuia şi aceluiaş om între ele şi aflăm că el este mai tare mişcat şi influenţat de unele decât de altele. Căci (teor. 5 partea IV) puterea unui afect oarecare se explică prin puterea cauzei externe, comparată cu a noastră. Dar puterea sufletului se manifestă numai prin lipsa de cunoştinţă, adică prin ceeace este pricina că ideile se numesc inadecuate. Reese de aci că acel suflet este foarte pasiv, care în cea mai mare parte are idei inadecuate, aşa că el se manifestă mai mult prin pasiuni decât prin acţiunile sale; dimpotrivă, acel suflet este activ, ale cărui idei sunt în cea mai mare parte adecuate, aşa că îl cunoaştem mai degrabă prin ideile sale care contribuesc la virtutea omenească, decât prin acelea care exprimă neputinţa omului, cu toate că şi un astfel de suflet are idei inadecuate ca şi cel pasiv. Apoi trebuie amintit că toate chinurile noastre şi toate neajunsurile iau naştere din iubirea prea mare pentru lucruri care sunt supuse multor schimbări şi asupra cărora nu putem fi stăpâni totdeauna. Căci noi ne chinuim numai din cauza lucrurilor pe care le iubim şi nedreptăţile, bănuelile şi duşmăniile provin numai din iubirea prea mare către lucruri asupra cărora nimeni nu poate fi cu adevărat stăpân. Din aceasta însă înţelegem uşor, câtă putere asupra afectelor are cunoştinţa clară şi distinctă, şi mai ales al treilea fel de cunoştinţă (vezi despre aceasta teor. 47 partea II) al cărui temeiu este însăşi cunoştinţa

despre Dumnezeu, care, dacă nu înlătură pe deplin afectele cari sunt pasiuni, (vezi teor. 3 și scol. teor. 4 a acestei părți), are cel puțin de efect că aceste pasiuni ocupă cea mai mică parte a sufletului nostru. Vezi teor. 14 a acestei părți. Apoi această cunoștință ne produce iubirea către o ființă nestrămutată și eternă (vezi teor. 15 a acestei părți), ne inspiră în adevăr (vezi teor. 45 partea II) și nu poate fi pătată prin viciile cari sunt inerente afectului comun de iubire, ci se mărește din ce în ce (teor. 15 a acestei părți) preocupând cea mai mare parte din sufletul nostru (teor. 16 a acestei părți) și influențându-l cu tărie.

Astfel am terminat tot ceeace privește viața noastră pământească. Căci ceeace am spus la începutul acestei scolii, și anume, că am arătat toate remediile afectelor, aceasta o va putea cunoaște fiecare ușor, dacă își va îndrepta atențiunea la ceeace am zis în această scolie și la sfârșitul teor. 1 și 3 partea III. Este deci, necesar să trec la ceeace se referă la durata sufletului fără raport cu corpul.

T e o r. XXI. — *Sufletul își poate forma imagini și-și poate aduce aminte de lucruri trecute numai atât timp, cât corpul său trăește.*

D e m.: Sufletul exprimă existența reală a corpului și concepe impresiunile asupra corpului ca reale, numai atât timp cât corpul trăiește (corol. teor. 8 partea II) și prin urmare (teor. 26 partea II) el concepe orice obiect ca existent în realitate, numai atât timp cât există corpul său. Deci, el nu-și poate închipui nimic (vezi defin. în scol. teor. 17 partea II) și nu-și poate aduce aminte de lucruri trecute decât atunci când corpul trăiește (vezi definiția memoriei în scol. teor. 18 partea II). C. e. d. d.

T e o r. XXII. — *Dumnezeu însă are în mod necesar o idee care exprimă esența tuturor corpurilor omenești sub aspectul veșniciei.*

D e m.: Dumnezeu este nu numai cauza existenței tuturor corpurilor omenești, ci și a esenței lor (teor. 25 partea I), care, prin urmare, trebuie concepută în mod necesar prin însăși esența lui Dumnezeu (după axioma 4 partea I), și aceasta cu o necesitate eternă (teor. 16 partea I). Această concepție însă trebuie să existe în Dumnezeu în mod necesar (teor. 3 partea II). C. e. d. d.

T e o r. XXIII. — *Sufletul omenesc nu poate pieri în întregime împreună cu corpul său, ci din el rămâne ceva ce este etern.*

D e m.: Dumnezeu are în mod necesar o concepție sau o

idee care exprimă (după teor. precedentă) esenţa corpului omenesc; prin urmare, ea constitue în mod necesar un element care aparţine esenţei sufletului omenesc (teor. 13 partea II). Dar noi atribuim sufletului omenesc o durată care poate fi fixată prin timp, numai întrucât el exprimă existenţa reală a corpului, care şi ea este explicată prin durată şi fixată prin timp, cu alte cuvinte (corol. teor.8 partea II) noi atribuim sufletului o durată numai cât timp durează şi corpul. Deoarece însă există şi ceva ce se concepe cu necesitate eternă prin însăşi esenţa lui Dumnezeu (după teor. precedentă), rezultă de aci că acest ceva care se referă la esenţa sufletului, va fi etern în mod necesar; c. e. d. d.

Scol.: Această idee care, după cum am zis, exprimă esenţa corpului sub aspectul veşniciei, este un mod anumit al cugetării, care aparţine esenţei sufletului şi este absolut etern. Cu toate acestea nu se poate ca noi să ne aducem aminte de a fi existat înainte de corpul nostru, deoarece în el nu există nici o urmă a acestui fapt, şi eternitatea nu se poate defini şi nu poate avea nici un raport cu timpul. Totuşi noi simţim şi ştim că suntem eterni. Dar sufletul nu-şi dă mai puţin seamă de acele lucruri pe care el le cuprinde prin intelect decât de acelea pe care le ţine în memorie. Căci ochii intelectului, prin care el vede şi observă lucrurile, sunt însăşi demonstraţiile sale. Deci, deşi nu ne amintim că am fi trăit înainte de existenţa corpului, totuşi simţim că sufletul nostru, întrucât implică esenţa corpului sub aspectul veşniciei, este etern, şi această existenţă a lui nu se poate defini prin timp şi nu se poate explica prin durată. Deci, se poate zice că sufletul nostru are o durată, şi că existenţa lui se poate limita printr'un timp anumit, numai întrucât el implică existenţa reală a corpului. Şi numai din acest punct de vedere el are puterea de a determina timpul existenţei lucrurilor şi a le concepe sub forma duratei.

Teor. XXIV. — *Cu cât înţelegem mai mult lucrurile individuale, cu atât cunoaştem mai mult pe Dumnezeu.*

Demonstraţiunea acestei teoreme reese din corol. teor. 25 partea I.

Teor. XXV. — *Cea mai înaltă năzuinţă a sufletului şi cea mai mare destoinicie a lui este a înţelege lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă.*

Dem.: Al treilea fel de cunoştinţă trece dela ideea adecuată

despre câteva atribute ale lui Dumnezeu la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor, (vezi definiţia acestei cunoaşteri în scol. 2 teor. 40, partea II), şi cu cât înţelegem mai mult lucrurile după acest fel, cu atât cunoaştem mai mult (după teor. precedentă) pe Dumnezeu. Aşa dar (teor. 28 partea IV) cea mai mare destoinicie a sufletului, cu alte cuvinte (defin. 8 partea IV) puterea sau firea sufletului (teor. 7 partea III) sau cea mai înaltă sforțare a sa este a înţelege lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă; c. e. d. d.

T e o r. XXVI. — *Cu cât sufletul este mai abil ca să înțeleagă lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă, cu atât doreşte el mai mult să le înțeleagă după acest fel.*

D e m.: Aceasta este evident. Căci dacă concepem că sufletul este capabil să înţeleagă lucrurile după aecst fel de cunoştinţă, atunci îl considerăm şi determinat să ie înţeleagă după acest fel, şi prin urmare (după defin. afectelor 1) cu cât sufletul e mai abil, cu atât dorește el mai mult; c. e. d. d.

T e o r. XXVII. — *Din acest al treilea fel de cunoştinţă se naşte cea mai mare mulțumire sufletească, care poate fi dată.*

D e m.: Cea mai mare virtute a sufletului este cunoştinţa despre Dumnezeu (teor. 28 partea IV) sau a cunoaşte lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă (după teor. 25 a acestei părţi). Această virtute însă este cu atât mai mare, cu cât sufletul cunoaște mai mult lucrurile după acest fel de cunoştinţă (teor. 24 a acestei părţi). Acela deci care cunoaște lucrurile după acest fel de cunoştinţă, trece la cea mai înaltă perfecţiune omenească şi prin urmare este cuprins (defin. 2 a afectelor) de cea mai înaltă plăcere, care e însoţită (teor. 43 partea II) de ideea asupra persoanei şi virtuţii sale; deci, din acest fel de cunoştinţă (defin. 25 a afectelor) se naşte cea mai mare mulțumire sufletească ce poate fi dată; c. e. d. d.

T e o r. XXVIII. — *Năzuința sau dorința de a cunoaşte lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă, nu se poate naşte din primul fel de cunoştinţă, ci din cel de al doilea.*

D e m.: Teorema aceasta se înţelege dela sine. Căci ceeace înţelegem clar şi distinct, aceasta o înţelegem sau dela sine sau prin altceva, care se înţelege dela sine; cu alte cuvinte, ideile noastre clare şi distincte sau ideile cari decurg din al treilea fel de cunoştinţă (vezi scol. 2 teor. 40 partea II) nu pot rezulta din ideile rupte sau confuze, cari (după aceeaş scol.) provin din felul întâiu

al cunoştinţei, ci din idei adecuate sau (după aceeaş scol.) din al doilea sau al treilea fel. Aşa dar (după defin. afect. I) dorinţa de a cunoaşte lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă nu se poate naşte din felul întâiu; ci din al doilea; c. e. d. d.

T e o r. XXIX. — *Ceeace sufletul concepe sub aspectul eternităţii, el nu concepe, pentrucă e conştient de existenţa reală a corpului, ci pentrucă priveşte esenţa corpului sub aspectul eternităţii.*

D e m.: Intrucât sufletul concepe existenţa reală a corpului său, el concepe durata care poate fi determinată prin timp; şi numai din acest punct de vedere sufletul are puterea de a concepe lucrurile în funcţiune de timp (după teor. 21 a acestei părţi şi teor. 26 partea II). Dar eternitatea nu se poate explica prin durată (după defin. 8 partea I şi explicaţia ei). Deci, sub aspectul duratei sufletul nu poate să privească lucrurile în forma lor de veşnicie, ci numai din pricină că în natura raţiunii este a concepe lucrurile sub aspectul veşniciei (după corol. 2 teor. 44 partea II); naturii sufletului, deci, îi aparţine puterea de a concepe şi esenţa corpului său sub aspectul eternităţii (teor. 23 a acestei părţi) şi pe lângă aceste două lucruri, nu aparţine nimic naturii sufletului (teor. 13 partea II). Prin urmare, puterea aceasta de a concepe lucrurile sub aspectul eternităţii aparţine sufletului, numai întrucât concepe natura corpului sub aspectul eternităţii; c. e. d. d.

S c o l.: Lucrurile sunt concepute de noi ca reale în două feluri: sau le concepem că ele există într'un anumit timp şi loc, sau le concepem că sunt cuprinse în Dumnezeu şi că derivă din necesitatea naturei divine. Lucrurile însă pe care le concepem ca adevărate sau reale după acest de-al doilea fel, noi le concepem sub aspectul veşniciei şi ideile lor implică esenţa infinită a lui Dumnezeu, după cum am arătat în teor. 45, partea II şi în scol. ei.

T e o r. XXX. — *Intrucât sufletul nostru se cunoaşte pe sine şi corpul său sub aspectul eternităţii, el are în mod necesar o cunoaştere asupra lui Dumnezeu şi ştie că este în Dumnezeu şi e conceput prin Dumnezeu.*

D e m.: Eternitatea este însăşi esenţa lui Dumnezeu, întrucât implică în mod necesar şi existenţa lui (după defin. 8 partea II). Deci, a concepe lucrurile sub aspectul eternităţii, înseamnă a concepe lucrurile, întrucât ele sunt concepute ca reale prin esenţa

lui Dumnezeu, sau întrucât ele implică existența lor prin esența lui Dumnezeu. Aşa dar sufletul are în mod necesar o cunoştinţă despre Dumnezeu, întrucât se concepe pe sine şi corpul său sub aspectul eternităţii şi ştie aceasta, etc.; c. e. d. d.

T e o r. XXXI. — *Al treilea fel de cunoştinţă depinde de suflet ca de cauza lui formală, întrucât sufletul însuşi este etern.*

D e m.: Sufletul concepe lucrurile sub aspectul veşniciei, întrucât concepe sub acest aspect şi esenţa corpului său (teor. 29 a acestei părţi); cu alte cuvinte (teor. 21 şi 23 a acestei părţi) numai întrucât este etern. Aşa dar (după teor. precedentă) sufletul, întrucât este etern, are absolut o cunoştinţă adecuată asupra lui Dumnezeu (teor. 46 partea II); deci, întrucât sufletul este etern, el este capabil de a cunoaşte tot ceeace poate rezulta din cunoştinţa asupra lui Dumnezeu (teor. 40 partea II), cu alte cuvinte, a cunoaşte lucrurile după al treilea fel de cunoştinţă (vezi defin. acestei cunoştinţi în scol. 2 teor. 40 partea II) a cărei cauză adecuată sau formală este sufletul, întrucât este etern; c. e. d. d.

S c o l.: Cu cât omul înţelege mai mult lucrurile după acest fel de cunoştinţă, cu atât e mai mult conştient de sine şi de Dumnezeu, cu alte cuvinte, cu atât e mai desăvârşit şi mai fericit, ceeace se va înţelege mai clar din cele ce urmează.

Aici însă trebuie notat că, deşi ştim sigur că sufletul este etern, întrucât înţelege lucrurile sub aspectul veşniciei, totuşi, precum am făcut-o până acuma spre o mai uşoară explicaţie şi mai bună înţelegere a demonstraţiunilor noastre, vom considera sufletul, ca şi când ar fi început să existe tocmai acuma şi să înţeleagă lucrurile sub aspectul veşniciei; aceasta însă vom putea-o face fără a cădea în greşeli, dacă vom trage concluziuni numai din premise evidente.

T e o r. XXXII. — *Tot ce cunoaştem după al treilea fel de cunoştinţă, ne inspiră plăcere şi aceasta este împreunată cu ideea de Dumnezeu drept cauză.*

D e m.: Din acest fel de cunoştinţă se naşte cea mai înaltă mulţumire sufletească care poate exista, cu alte cuvinte (după definiţiunea 25 a afectelor) se naşte o plăcere care e împreunată cu ideea despre suflet (teor. 27 a acestei părţi) şi, prin urmare, (după teor. 30 a acestei părţi) însoţită şi de ideea de Dumnezeu drept cauză; c. e. d. d.

C o r o l.: Din al treilea fel de cunoştinţă se naşte în mod

necesar *dragostea intelectuală de Dumnezeu*. Căci din acest fel de cunoştinţă se naşte şi o plăcere care este urmată de ideea asupra lui Dumnezeu, cu alte cuvinte (după definiţiunea 6 a afectelor) dragostea pentru Dumnezeu, nu întrucât ni-l imaginăm ca prezent (teor. 29 a acestei părţi) ci întrucât îl concepem ca etern, şi aceasta o numesc eu *dragostea intelectuală de Dumnezeu*.

Teor. XXXIII. — *Iubirea intelectuală de Dumnezeu, care se naşte din al treilea fel de cunoştinţă, este eternă*.

Dem.: Al treilea fel de cunoştinţă (teor. 31 a acestei părţi şi axioma 3 part. I) este etern; prin urmare (după aceeaşi axiomă a părţii I) iubirea care se naşte din ea, este la fel eternă în mod necesar.

Dem.: Deşi iubirea aceasta pentru Dumnezeu n'a avut un început, ea are toate perfecţiunile iubirii ca şi când l-ar fi avut de fapt, precum am presupus-o în corolarul teoremei precedente.

Singura deosebire este numai aceea că din vecii vecilor sufletul posedă această desăvârşire, împreunată cu ideea despre Dumnezeu, drept cauză eternă, o desăvârşire pe care noi am presupus numai că sufletul a obţinut-o acuma. Deci, dacă plăcerea constă în trecerea la o mai mare desăvârşire, atunci într'adevăr fericirea constă în faptul că sufletul este înzestrat cu această desăvârşire.

Teor. XXXIV. — *Sufletul este expus afectelor care sunt pasiuni, numai atât timp cât durează corpul*.

Dem.: Imaginaţia este o idee prin care sufletul consideră un lucru oarecare ca prezent (vezi definiţia imaginaţiei în scol. teor. 17 partea II) şi care indică mai mult starea corpului omenesc decât firea lucrurilor exterioare (corol. 2 teor. 16 partea II). Deci (după definiţia generală a afectelor) afectul este o imaginaţie, întrucât arată starea de fapt a corpului; aşa dar (teor. 21 a acestei părţi) sufletul este expus afectelor cari sunt pasiuni, numai atât timp, cât durează corpul; c. e. d. d.

Corol.: De aci rezultă că numai dragostea intelectuală este eternă.

Scol.: Dacă considerăm părerea obştească, vom vedea că oamenii sunt conştienţi de eternitatea sufletului lor, dar o confundă cu durata şi o atribuesc imaginaţiei sau memoriei, crezând că acestea din urmă rămân şi după moarte.

T e o r. XXXV. — *Dumnezeu se iubește pe sine însuși cu o dragoste intelectuală infinită.*

D e m.: Dumnezeu este absolut infinit (după defin. 6 partea I), cu alte cuvinte (după definiţia 6 partea II), firea lui Dumnezeu se bucură de o desăvârşire infinită, însoţită (teor. 3 partea II) de ideea despre sine, adică (teor. 11 și axioma I. partea I.) de ideea, că el însuşi este cauza sa proprie. Aceasta este ceeace am numit în corol. teor. 32 a acestei părţi, dragoste intelectuală.

T e o r. XXXVI. — *Dragostea intelectuală a sufletului pentru Dumnezeu este însăși dragostea lui Dumnezeu, cu care el se iubeşte pe sine însuși, nu întrucât este infinit ci întrucât se poate explica prin esenţa sufletului omenesc privit în forma sa eternă, cu alte cuvinte dragostea intelectuală a sufletului nostru pentru Dumnezeu este o parte din dragostea infinită cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine însuși.*

D e m.: Iubirea aceasta a sufletului trebuie socotită printre acţiunile sufletului (corol. teor. 32 a acestei părți și teor. 3 partea III), ea este deci, o acţiune prin care sufletul se observă pe sine însuși, fiind însufleţit de ideea că Dumnezeu este cauza lui (teor. 32 a acestei părţi şi corol.), cu alte cuvinte (corol. teor. 25 partea I şi corol. teor 11 part. II) o acţiune prin care Dumnezeu, întrucât se manifestă prin sufletul omenesc, se contemplă pe el însuși, fiind însufleţit de ideea despre sine. Aşa dar (după teorema precedentă) această dragoste a sufletului este o parte din dragostea infinită, cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine însuși; c. e. d. d.

C o r o l.: De aci reese că Dumnezeu, întrucât se iubeşte pe sine însuşi, iubește şi pe oameni, şi că iubirea lui Dumnezeu pentru oameni și dragostea intelectuală a sufletului pentru Dumnezeu este unul şi acelaș lucru.

S c o l.: Din aceasta vedem clar în ce constă *mântuirea, fericirea* sau *libertatea noastră,* adică în iubirea statornică și eternă către Dumnezeu, sau în iubirea lui Dumnezeu către oameni. Dar această dragoste sau beatitudine se numește în Sfânta Scriptură *slavă,* şi cu drept cuvânt. Căci fie că dragostea aceasta se referă la Dumnezeu sau la suflet, ea poate fi numită cu drept cuvânt liniște sufletească, care de fapt nu se deosebeşte de slavă (defin. afect. 25 și 30). Căci întrucât este raportată la Dumnezeu, ea este (teor. 35 a acestei părţi) o plăcere (să ne fie permis a ne folosi

de acest cuvânt) împreunată cu ideea despre sine, și tot așa, întrucât este raportată la suflet (teor. 27 a acestei părți). Apoi, dat fiind că esența sufletului nostru constă numai din gândire, al cărei temeiu și izvor este Dumnezeu, (teor. 15 partea I și scol. teor. 47 partea II), putem înțelege clar, cum și din care cauză pornește din natura divină atât esența cât și existența sufletului nostru, și depinde neîntrerupt de Dumnezeu. Am ținut să amintesc aceasta aici, pentru a arăta prin acest exemplu, cât de valoroasă este acea cunoștință a lucrurilor individuale pe care am numit-o *intuitivă* sau *al treilea fel de cunoștință* (vezi scol. 2 teor. 40 partea II), și cu cât aceasta este mai superioară față de cunoștința comună, pe care am numit-o al *doilea fel*. Căci deși în genere am arătat în partea întâia că esența și existența tuturor lucrurilor (deci, și sufletul omenesc) depinde de Dumnezeu, demonstrațiunea amintită, deși este exactă și neîndoelnică, nu ne convinge atât cât ne convinge o deducere din însăși esența oricărui lucru particular, care, după cum am zis, depinde de Dumnezeu.

Teor. XXXVII. — *Nu există nimic pe lume, care ar fi contrar acestei dragoste intelectuale sau care ar fi în stare să o înlăture.*

Dem.: Această dragoste intelectuală rezultă din firea sufletului, întrucât îl considerăm ca un adevăr etern, izvorând din firea lui Dumnezeu (teor. 33 și 29 a acestei părți). Deci dacă ar exista ceva ce ar fi contrar acestei dragoste intelectuale, atunci ar fi contrar și adevărului și prin urmare, ceeace ar putea să înlăture această iubire, ar putea să transforme adevărul în fals; aceasta însă (ceeace se înțelege dela sine) este absurd: deci nu există nimic pe lume, etc; c. e. d. d.

Scol.: Axioma părții a patra se raportează la lucrurile individuale, întrucât sunt considerate în funcție de un anumit timp și loc, despre care nimeni nu se îndoiește, precum cred.

Teor. XXXVIII. — *Cu cât sufletul înțelege mai multe lucruri după al doilea și al treilea fel de cunoștință, cu atât suferă el mai puțin de afecte, care sunt pasiuni, și cu atât îi este mai puțin frică de moarte.*

Dem.: Esența sufletului constă în cunoaștere (după teor. 11 partea II). Deci cu cât sufletul cunoaște mai multe lucruri după al doilea și al treilea fel de cunoștință, cu atât mai mare este partea din el, care rămâne (teor. 29 și 23 a acestei părți), și prin ur-

mare (după teor. precedentă) partea care nu este atinsă de afecte, ce sunt contrare firii noastre, cu alte cuvinte (teor. 30 partea IV) cari sunt rele. Deci cu cât sufletul înțelege mai multe lucruri după al doilea şi al treilea fel de cunoştinţă, cu atât mai mare este partea din el care rămâne nevătămată şi prin urmare, cu atât suferă sufletul mai puţin; c. e. d. d.

Scol.: Din aceasta înţelegem, ceeace am amintit în scol. teor. 39 partea IV. şi ceeace am promis să explic aici, şi anume, că moartea este cu atât mai puţin rea, cu cât sufletul are mai multe cunoştinţe clare şi distincte, şi prin urmare, cu cât iubeşte mai mult pe Dumnezeu. Deoarece însă (după teor. 27 a acestei părţi) din al treilea fel de cunoştinţă se naşte mulţumirea cea mai înaltă cu putinţă a sufletului, rezultă din aceasta, că sufletul omenesc poate fi de o astfel de natură, ca partea aceea care — precum am zis — se distruge împreună cu corpul (vezi teor. 21 a acestei părţi) să nu aibă nici o valoare faţă de cealaltă care rămâne. Dar despre aceasta am să vorbesc în curând mai mult.

Teor. XXXIX. — *Cel ce are un corp capabil de mai multe acțiuni, are un suflet din care cea mai mare parte este eternă.*

Dem.: Cel ce are un corp capabil de mai multe acţiuni, suferă foarte puţin de afectele rele (teor. 38. partea IV.), cu alte cuvinte (teor. 30 partea IV) de afecte cari sunt contrare firii noastre. Aşa dar (teor. 10 a acestei părţi) un astfel de om are puterea de a-şi orândui şi lega impresiunile corpului său după o ordine intelectuală, şi prin urmare are capacitatea de a face (teor. 14 a acestei părţi) ca toate impresiunile corpului său să fie raportate la ideea despre Dumnezeu. Din aceasta însă va rezulta (teor. 15 a acestei părţi) că el va fi cuprins de iubire către Dumnezeu, care (teor. 16 a acestei părţi) trebuie să preocupe sau să constitue cea mai mare parte din sufletul său; aşa dar (teor. 33 a acestei părţi) el are un suflet din care cea mai mare parte este eternă; c. e. d. d.

Scol.: Dat fiind că trupurile omeneşti sunt capabile de foarte multe acţiuni, ele fără îndoială pot avea o astfel de fire, ca toate aceste acţiuni ale corpului să fie în funcţie de un suflet, care se cunoaşte pe sine şi pe Dumnezeu şi este etern în partea cea mai mare sau principală, şi nu se teme de moarte. Spre mai bună înţelegere, trebuie să se aibă în vedere, că noi trăim într'o continuă

transformare, şi cu cât ne schimbăm în ceva mai bun sau în ceva mai rău, cu atât suntem consideraţi mai *fericiţi* sau mai *nefericiţi*. Cel care la vârsta de copil se transformă într'un cadavru, se numeşte nefericit, şi dimpotrivă se consideră ca un noroc, dacă putem parcurge întregul spaţiu al vieţii noastre cu un suflet şi un corp sănătos. Şi într'adevăr cel ce are un corp rămas în faza de nedesvoltare a unui copil, este foarte puţin capabil de acţiuni, depinde foarte mult de cauze externe şi are un suflet care, considerat în el însuşi, nu este aproape de loc conştient de sine, de Dumnezeu şi de alte lucruri. Dimpotrivă, cel care are un corp capabil de multe acţiuni, are şi un suflet care, considerat în sine, se cunoaşte pe sine, pe Dumnezeu şi toate lucrurile. De aceea ne străduim foarte mult în viaţa aceasta, ca trupul nostru din tinereţe să se schimbe, pe cât firea lui o permite şi îi este folositor, într'un corp care este capabil de multe lucruri şi aparţine unui suflet care se cunoaşte cu adevărat pe sine, pe Dumnezeu şi toate lucrurile, şi astfel ne străduim ca tot ce aparţine memoriei şi imaginaţiei, să nu aibă mare valoare faţă de intelect, precum am zis deja în scolia teoremei precedente.

Teor. XL. — *Cu cât o fiinţă oarecare e mai desăvârşită, cu atât e mai activă şi mai puţin pasivă; şi viceversa, o fiinţă e cu atât mai desăvârşită, cu cât e mai activă.*

Dem.: Cu cât este mai desăvârşită o fiinţă, cu atât are mai multă realitate (defin. 6 part. II) şi prin urmare (teor. 3, partea III şi scolia) cu atât e mai mult activă şi mai puţin pasivă; demonstraţia aceasta se face la fel în ordinea inversă; de aci însă rezultă, că o fiinţă e cu atât mai perfectă, cu cât e mai activă.

Corol.: Reese de aci că partea sufletului care rămâne, oricât de mare este ea, este mai desăvârşită decât cealaltă. Căci partea eternă (după teor. 23 şi 29 a acestei părţi) a sufletului este intelectul, graţie numai căruia se poate zice, că noi suntem activi (teor. 3 partea III); partea aceea însă care se pierde, este imaginaţia (teor. 21 a acestei părţi), datorită numai căreia se poate zice, că noi suntem pasivi (teor. 3, partea III, şi definiţia generală a afectelor). Aşa dar (după teor. precedentă) cea dintâi parte, oricât de mare este ea, este mai desăvârşită decât cea din urmă. C. e. d. d.

Scol.: Aceasta am vrut să arăt despre suflet, întrucât îl considerăm fără relaţie cu existenţa corpului. Din aceasta ca şi

din cele spuse în teor. 21 partea I. și în alte locuri reese că sufletul, întrucât înțelege, e un mod etern al gândirii, care este determinat de un alt mod, și acesta iarăș de un altul la infinit, așa încât toate modurile constituesc intelectul etern şi infinit al lui Dumneezu.

Teor. XLI. — *Chiar dacă n'am ști, că sufletul nostru este etern, am considera totuşi ca virtuți principale atât pietatea și religiunea, cât și în genere tot ceeace am arătat în partea a patra, că se referă la bărbăție și generositate.*

Dem.: Baza primă şi unică a virtuții sau a unei vieți drepte constă (corol. teor. 22 și corol. teor. 24 partea IV) în principiul că fiecare își caută folosul său. Pentru a stabili însă lucrurile pe care rațiunea le socotește folositoare, n'am ținut seamă de eternitatea sufletului, pe care am tratat-o numai în partea a cincea. Deci, deși atunci n'am ştiut că sufletul este etern, totuși am socotit ca principal, ceeace am arătat că se referă la bărbăție și generositate. Prin urmare, chiar dacă n'am ști cele amintite despre sufletul nostru, am socoti aceste virtuți ca prescripțiuni principale ale rațiunii; c. e. d. d.

Scol.: Concepția norodului pare a fi alta. Căci foarte mulți cred că sunt liberi, întrucât își pot satisface poftele lor, iar întrucât sunt obligați a trăi după prescripțiunile legii divine, ei cred că renunță la drepturile lor. Deci, ei consideră ca povară pietatea și religiunea și în genere tot ce se referă la bărbăție, și speră că după moarte vor scăpa de ea, primind răsplata pentru serviciile lor, adică pentru pietate și religiune. Dar nu numai de speranța aceasta ci și de frica de a fi pedepsiți după moarte cu pedepse grozave, sunt ei îndemnați să trăiască după legea divină, întrucât slăbiciunea şi neputința lor le-o îngădue. Dacă oamenii n'ar avea această speranță şi frică, și dacă ar crede că sufletul se distruge împreună cu corpul şi că după toate necazurile suferite din cauza pietății nu vine și o a doua viață, atunci ar reveni la starea lor naturală și mai curând ar prefera să orânduiască totul după poftele inimii lor și să se supună hazardului decât să asculte de rațiunea lor. Aceasta însă nu-mi pare mai puțin absurd decât eventualitatea că cineva, necrezând că își poate hrăni corpul totdeauna cu mâncări sănătoase, ar prefera să se sinucidă cu otravă, sau dacă vede că sufletul nu este etern, ar prefera din cauza aceasta să-și piardă mintea și să trăiască fără rațiune, ceeace însă este așa de absurd, încât nici nu merită să fie amintit.

T e o r. XLII. — *Fericirea nu este răsplata virtutei ci virtutea însăşi, şi nu ne bucurăm de ea, fiindcă înfrânăm patimile, ci dimpotrivă, fiindcă ne bucurăm de ea, putem înfrâna patimile noastre.*

D e m.: Fericirea constă în iubirea de Dumnezeu (teor. 36 şi scolia acestei părţi), care iubire se naşte din al treilea fel de cunoştinţă (corol. teor. 32 a acestei părţi). Aşa dar iubirea aceasta (teor. 59 şi teor. 3 partea III) trebuie raportată la suflet, întrucât acţionează, şi ea este (defin. 8 partea IV) virtutea însăşi; aceasta în primul rând. Apoi, cu cât sufletul se bucură mai mult de această iubire pentru Dumnezeu sau fericire, cu atât înţelege el mai mult (teor. 32 a acestei părţi), cu alte cuvinte (corol. teor. 3 a acestei părţi), cu atât este mai mare puterea sufletului asupra afectelor şi (teor. 38 a acestei părţi) cu atât suferă el mai puţin de afecte rele. Din cauză deci, că sufletul se bucură de această iubire de Dumnezeu sau fericire, el are şi puterea de a înfrâna patimile, şi dat fiind că puterea omenească de a înfrâna patimile constă numai în înţelegere, urmează că oamenii nu se bucură de fericire din cauză că restrâng patimile, ci dimpotrivă puterea de a înfrâna patimile se naşte din beatitudinea însăşi; c. e. d. d.

S c o l.: Astfel am terminat tot ceeace mi-am propus să arăt despre puterea sufletului asupra afectelor şi despre libertatea sufletească. Din aceasta reese, câtă putere are un om înţelept şi cu cât este mai superior faţă de cel neînţelept, ale cărui acţiuni decurg numai din patimi. Căci un om neînţelept poate fi foarte mult influenţat de cauze externe şi nu posedă nimic din adevărata linişte sufletească; el trăeşte neştiutor de sine însuşi, de Dumnezeu precum şi de lume, şi când suferinţele sale încetează, atunci încetează şi existenţa sa. Omul înţelept însă, considerat ca atare, este foarte puţin stăpânit de afecte, şi fiind conştient de sine, de Dumnezeu şi de lucruri cu o anumită necesitate eternă, el nu încetează niciodată de a fi, şi posedă întotdeauna adevărata linişte sufletească. Şi dacă se pare că drumul care duce spre această linişte, este greu, totuşi el poate fi găsit. Şi într'adevăr el trebue să fie greu, fiindcă se găseşte atât de rar. Căci dacă calea mântuirii ar fi uşoară şi fiecare ar putea-o găsi numai cu puţină muncă, cum se face că ea este neglijată aproape de toţi? Dar tot ce este sublim este tot atât de greu pe cât este de rar.

— S F Â R Ş I T —

CUPRINSUL

